RUDOLF STEINER

MYSTIQUE ET ESPRIT MODERNE

Traduction de V. RIVIEREZ

Précédé d'une

EPISTEMOLOGIE DE LA PENSÉE GŒTHEENNE

Traduction de G. KLOCKENBRING et de Maurice LEBLANC



LIBRAIRIE FISCHBACHER
33, Rue de Seine
PARIS-6e



TRADUCTION AUTORISÉE PAR :
RUDOLF STEINER NACHLASS VERWALTUNG
DORNACH (SUISSE)

SOMMAIRE

MYSTIQUE ET ESPRIT MODERNE

PREFACE

Il faut approcher cet ouvrage avec impartialité et sans préjugés sinon on croira y découvrir de multiples contradictions. Voici peu de temps, j'ai achevé un livre sur la conception du monde au XIXe siècle, dédié au grand chercheur Ernest Haeckel, ce livre s'achève sur une sorte de justification de son système. Or, dans les pages qui suivent, je parle des mystiques tels que Maître Ekhart, et Angelus Silesius et suis en plein accord avec eux. Quant aux contradictions que les uns et les autres énumèrent, je n'en veux point parler. Je ne m'étonne plus d'être traité d'une part de mystique, et d'autre part, de matérialiste. Si je juge que le jésuite Mueller a résolu un difficile problème de chimie, et si j'affirme qu'en ce qui concerne cette œuvre je suis pleinement d'accord avec lui, on ne peut guère dire de ce fait que j'appartiens au Jésuitisme, sans que cette affirmation soit tenue pour insensée. Si quelqu'un trace sa propre voie, il doit accepter d'être mal compris, et le supporter ; la plupart des malentendus le concernant lui semblent naturels, lorsqu'il se remémore l'état d'esprit de ses juges.

Je me souviens, non sans en apprécier l'humour, de certaines « critiques » entendues au cours de ma vie d'écrivain : pour commencer, tout allait bien. J'écrivais sur Gœthe, et me référais à lui. Ce que je disais, certains arrivaient à le classer dans leurs catégories intellectuelles. Ce faisant, on disait : « On peut considérer l'introduction de Rudolf Steiner aux œuvres scientifiques de Gœthe comme le meilleur travail accompli jusqu'à ce jour sur ce sujet ». Lorsque plus

tard, je publiai un ouvrage personnel, j'étais semble-t-il déjà devenu bien plus sot. Un critique bien intentionné formula ce conseil : « Il faut d'urgence conseiller à Steiner, avant qu'il ne continue et qu'il introduise sa « Philosophie de la Liberté » dans le monde, de travailler pour acquérir une compréhension profonde de ces deux philosophes (Hume et Kant) ». Malheureusement, le critique ne sait de Hume et de Kant que ce qu'il a cru y lire, et me conseille en somme, de ne pas dépasser la compréhension qu'il en a lui-même. Si je l'avais fait, il aurait été content de moi ! Lorsque ma « Philosophie de la Liberté » parut, je fus traité de débutant besogneux et ignare. Ce jugement faisait de moi quelqu'un qui devait savoir en écrivant ses livres, qu'il n'avait rien compris à un tas de choses. Ce philosophe m'informait avec insistance que j'aurais remarqué mes erreurs si j'avais poussé plus à fond l'étude de la psychologie, de la logique et de la théorie de la connaissance, et il désigna sur le champ les livres qui feraient de moi un érudit à son image : « Mill, Sigwart, Wundt, Riehl, Paulsen, et B. Erdmann ».

Un autre conseil me divertit au plus haut point ; il émanait d'un monsieur si fier de sa façon de « comprendre » Kant qu'il ne pouvait absolument pas penser que quelqu'un d'autre puisse avoir lu Kant et le juger autrement que lui. Il m'indiqua donc immédiatement les chapitres de l'œuvre de Kant, dans l'étude desquels je devais me plonger afin de m'y forger une compréhension aussi profonde que la sienne.

J'ai cité ici quelques jugements typiques sur mes idées. Bien qu'en somme, ils soient insignifiants, ils sont à mon avis symptomatiques de faits qui font aujourd'hui obstacle à celui qui traite les problèmes majeurs de la connaissance.

Mais je poursuis ma route, indifférent à celui qui me donne le bon conseil de lire Kant, comme à cet autre qui me déclare suspect parce que j'estime Haeckel. J'ai donc écrit sur la mystique, sans prêter attention à ce qu'un matérialiste orthodoxe pourrait en dire. Toutefois, afin d'épargner des frais d'impression, je tiens à indiquer à ceux qui me conseilleraient de lire « L'Enigme du monde » de Haeckel,

que ces derniers mois, j'ai fait environ une trentaine de conférences sur ce livre.

Je crois avoir démontré dans l'ouvrage qui suit que l'on peut être fidèle adepte de la conception scientifique du monde, tout en recherchant les chemins de l'âme qu'indique une mystique bien comprise. J'irai même plus loin et j'ajouterai : *seul celui qui reconnaît l'esprit dans le sens de la mystique véritable, peut acquérir une compréhension totale des phénomènes de la nature.* Seulement il ne faut pas confondre la vraie mystique avec le « mysticisme » de cervelles confuses. J'ai montré dans ma « Philosophie de la Liberté » (1) comment la mystique peut se tromper.

Rudolf Steiner

(1) **La philosophie de la Liberté (Editions Fischbacher, Paris 1963)**

RUDOLF STEINER

PRINCIPES D'UNE ÉPISTÉMOLOGIE DE LA PENSÉE GOETHÉENNE

Traduction
de
Gérard KLOCKENBRING
et
Maurice LEBLANC

PRESENTATION

La première des études que nous présentons aujourd'hui au public français joue un rôle particulier dans la vie de Rudolf Steiner. En effet, l'*Epistémologie* est son premier livre. C'est à l'Ecole Supérieure Technique de Vienne qu'il fut remarqué par son professeur de littérature allemande, Julius Schröer. Ce spécialiste de Gœthe le recommanda à l'écrivain Joseph Kürschner qui chargea l'étudiant de 22 ans d'écrire une introduction aux œuvres scientifiques de Gœthe pour la monumentale *« Histoire de la littérature allemande »* qu'il éditait.

C'est en travaillant à cette édition critique qu'il éprouva le besoin de préciser les grandes lignes de sa propre pensée qui était dans le prolongement de celle de Gœthe, dont les écrits sur les plantes, les couleurs et les minéraux exprimaient une nouvelle conception de l'observation scientifique. Cet aspect est sans doute le moins connu de la pensée de Gœthe.

L'Epistémologie est le résultat de cette mise au point. C'est le premier des trois ouvrages qui permettront à Rudolf Steiner de définir et de préciser sa théorie de la connaissance et d'aboutir à l'exposé fondamental de sa conception de la liberté. Ces trois livres sont dans l'ordre de parution : l'Epistémologie, Vérité et Science, la Philosophie de la Liberté *.

Au cœur de la philosophie de Rudolf Steiner s'épanouit une expérience fondamentale : l'aperception, (appréhension de

* La philosophie de la Liberté (Fischbacher, Paris 1963).

l'activité pensante pure *du penser* dans son immédiateté) : « *Je me crois autorisé à placer... la pensée au point de départ de ma conception philosophique* » (**). Dépassant la prise de conscience de pensées déjà dessinées, formées, achevées, nous pouvons, dans un effort longuement décrit coïncider avec l'activité élaboratrice de ces pensées :

« *La nature de la pensée est caractérisée par le fait que l'être pensant oublie la pensée pendant qu'il l'exerce. Ce n'est pas la pensée elle-même qui le préoccupe, mais la chose observée, l'objet de la pensée* » (***).

Libérons-nous en créant cet état d'exception, au cours duquel nous nous astreignons à observer notre esprit *en train de créer les pensées*, car « *la première constatation que nous pouvons faire au sujet de la pensée, est celle-ci : la pensée est l'élément inobservé de notre activité spirituelle courante* ».

Dirigeons notre attention sur cet élément inobservé et nous serons ainsi placés d'emblée à l'un des centres créateurs du monde, et cela en pleine conscience. La conscience élevée au plus haut degré, n'est-elle pas de « *penser le penser* » ? C'est un point d'arrivée et un point de départ, la découverte d'une réalité douée de deux qualités contradictoires : ce foyer créateur éminemment individuel — je suis seul au centre de ma conscience — est en même temps *objectif* et dépasse ma personnalité. Je découvre en moi un élément qui est plus que moi.

Ce dernier point nous permet de comprendre pourquoi Steiner trouva en Gœthe un prédécesseur, dont la conception scientifique du monde lui avait préparé le chemin. La manière dont Gœthe observa les phénomènes, ses notations scientifiques offrirent à Rudolf Steiner un point de départ, à partir duquel il jeta les bases de sa propre théorie de la connaissance.

Une des conséquences de la méthode scientifique de Gœthe fut de rejeter le principe kantien selon lequel il y aurait des limites au pouvoir de connaissance de l'homme. Pour Kant, les facultés humaines n'atteignent *qu'un* aspect de la réalité

** Id. p. 54

*** Id. p. 46.

l'apparence — incapables qu'elles sont, de par leur organisation intrinsèque, d'accéder à une connaissance totale du réel. Pour saisir l'essence de la théorie de la connaissance de Rudolf Steiner, nous devons nous rappeler sa constatation qu'il n'y a pas de limites au pouvoir de connaître, celui-ci pouvant être approfondi indéfiniment, et le champ de la connaissance élargi constamment.

Kant place dans l'esprit humain des formes a priori de connaissance, formes qui organisent les phénomènes, (données apportées par les sens). Ces données proviendraient de l'action sur ces cens de la « réalité-en-soi » inaccessible, *les « noumènes »*. Kant le dit expressément : les formes a-priori de la connaissance et les phénomènes sont des éléments subjectifs de l'esprit humain tandis que les noumènes — substance objective du monde — échappent à une connaissance intégrale.

Parmi les formes subjectives « a priori » nous trouvons, selon Kant, le principe de causalité, dont le rôle est d'ordonner le réel :

Les phénomènes, en « *phénomènes-cause* » et « *phénomènes-effet* ». Ainsi la réalité perçue nous apparaîtra structurée en *phénomènes qui en provoquent d'autres*. Une question se pose alors : comment Kant peut-il appliquer ce concept de causalité — pure forme subjective de l'esprit humain et inhérent à sa structure — aux noumènes et affirmer : « *Nous désignons sous le nom de sensibilité la capacité que possède notre esprit de recevoir des sensations* (*). Comment ce concept de causalité, que Kant emploie en écrivant le mot « recevoir », peut-il réunir ou unir par un lien quelconque les sens de l'homme aux noumènes ? Ces derniers n'échappent-ils pas à l'esprit humain ?

Essayons de comprendre ce qui s'est passé dans la pensée de *Kant-créant-sa-doctrine*. Au moment où il élaborait sa philosophie, il *pensait* et *utilisait* le concept de causalité pour bâtir sa théorie de la connaissance. Kant a *pensé* sa théorie,

* Kant, La critique de la raison pure, Logique transcendentale, p. 92, trad. Barni, (Gibert - Paris).

mais ne s'est pas pensé « *pensant-le-principe-de-causalité-et-faisant-agir-les-noumènes-sur-les-sens* ». Les noumènes, inaccessibles, *agissent* sur les sens et produisent les phénomènes ? Comment Kant peut-il arriver à cette conclusion ? Sa propre activité pensante dépassait sa théorie. La théorie de Kant, c'est le premier degré de l'activité pensante : le deuxième degré aurait été atteint s'il s'était pensé *utilisant-ce-concept-de-causalité*. C'est précisément ce deuxième degré qui nous intéresse ici. Kant a utilisé subrepticement le concept *cause-effet* pour faire agir les noumènes sur la sensibilité, tout en affirmant que les noumènes sont inaccessibles.

Cette pensée au deuxième degré est une illustration vivante de cet élément que l'homme porte en lui, mais qui le dépasse et se retrouve dans l'univers. Un autre exemple précisera la nature de cet élément.

Darwin élabora son évolutionnisme à partir de l'observation objective de la nature. Il inclut l'homme dans l'échelle des animaux et prononça la remarque fameuse :

« *Si l'homme n'avait pas été son propre classificateur, il n'eût jamais songé à fonder un ordre séparé pour le recevoir* » (*).

Ce qui revient à dire que si l'homme n'avait pas lui-même construit la classification des règnes naturels animés, il n'aurait jamais été mis dans un règne à part, étant donnée l'anatomie comparée. Selon Darwin, si un observateur objectif avait contemplé les êtres sans préjugés (avant le 19e siècle), il aurait placé l'homme comme l'a fait la science au siècle dernier, à la pointe de l'évolution animale.

Nous retrouvons dans cette remarque de Darwin le même élément que nous avons isolé à propos de Kant. C'est justement parce que l'homme a en lui cette réalité objective — l'activité pensante, capable de construire une classification et d'ordonner le réel —, qu'il s'est mis dans un règne spécifique, radicalement différent du règne animal. D'où la classi-

* Darwin, in P. Courtade, *Pour connaître la pensée de Darwin*, p. 60, (Edit. Françaises Nouvelles - Grenoble).

fication en quatre règnes : le minéral, le végétal, l'animal et l'humain.

Mais Darwin ne tient pas compte de la situation concrète de « *Darwin-pensant-et-construisant-sa-doctrine* ». Aussi ne peut-il remarquer que l'activité déployée dans cette élaboration le distingue fondamentalement, essentiellement des animaux, qui ne sauraient classifier ; l'homme porte en lui un élément objectif qui englobe Darwin et l'échelle animale. Un va-et-vient subtil et inconscient s'est produit entre le Darwin s'intégrant lui-même dans la suite des formes animales et le Darwin concret qui pensait. Il vivait la pensée et celle-ci, réalité inobservée, lui donnait une existence autre, une dimension autre. Il ne prêta pas à cette activité de sa pensée l'attention première qu'elle devait avoir et pourtant *c'est elle qui est à l'origine de la classification des espèces en trois règnes selon Darwin.*

Le deuxième point qui doit retenir notre attention et qui précise l'originalité de Steiner, c'est son élaboration du concept d'expérience. Prolongeant la méthode goethéenne d'approche de l'expérience, il établit clairement que les phénomènes — et pour lui les phénomènes épuisent l'expérience et il n'y a rien à chercher derrière —, s'ils sont organiques ne peuvent être assimilés aux phénomènes physiques ; s'ils sont psychiques, ils dépassent les phénomènes organiques ; s'ils sont historiques, ils expriment une réalité autre que les trois premiers. La méthode d'approche de ces phénomènes ne saurait donc être la même ; elle doit être aussi radicalement différente que les phénomènes le sont eux-mêmes.

Si nous réunissons ces deux concepts : la pensée consciente et l'expérience, nous intégrons en une unité équilibrée une polarité dynamique. L'intensification de la pensée modifie alors l'appréhension de l'expérience : la somme des phénomènes.

*
* *

Ces remarques nous conduisent à parler de la seconde étude présentée ici en même temps que l'Epistémologie ; elle nous offre l'occasion d'approfondir un effort remarquable pour

surmonter le gouffre apparent qui s'est creusé au XIXe siècle entre l'attitude mystique et la science objective.

La Science et la Mystique sont-elles deux états de conscience non seulement distincts mais encore contradictoires et inconciliables ? Le mystique se perd-il dans le monde nébuleux de son propre moi ?

L'attitude mystique est considérée comme démodée, dépassée, ou au mieux inaccessible. Les dérivés du mot mystique : mystère, mystérieux, mystifier ont une résonance plutôt péjorative.

Les théories de Steiner tendent vers une réconciliation qui semble difficile, voire même impossible. Si nous nous rappelons comment il aborde l'expérience et la pensée, nous comprendrons que cette tentative est dans la ligne même de sa conception du monde. Il ne saurait y avoir pour lui de fossé définitif dans la vie spirituelle de l'humanité, la Mystique demeurant après l'apparition des sciences naturelles comme un bloc *erratique* dans l'évolution spirituelle historique.

La méthode de pensée d'un Nicolas de Cuse annonçait la fusion possible de la pensée mystique et de la science naturelle. Malheureusement le passage harmonieux de l'une à l'autre ne s'est pas accompli. Le courant mystique s'est intériorisé au point de se détacher de l'observation des phénomènes naturels, tandis que la science se détournait complètement du monde mystique. Elle objectivait le monde observé pour faire des sens extérieurs des instruments définitifs et exclusifs, constituant pour elle l'unique source du savoir et afin de pouvoir se vivre comme recherche purement matérielle.

Comment cela fut-il possible ? D'une part l'évolution spirituelle de l'humanité amenait la conscience à se détacher d'une observation et d'une expérience tournées vers des phénomènes supra-sensibles. Les organes de perception spirituelle s'atrophiaient au profit d'une ouverture des sens vers l'extérieur, vers le sensible. Dans la conscience mystique nous percevons un dernier effort pour maintenir ce lien avec une

expérience plongeant ses racines dans un monde de plus en plus vide. D'autre part, l'observation scientifique de la matière extérieure, elle, perdit le contact avec la source spirituelle primitive de l'humanité. Dès lors mystique et science s'opposèrent.

L'effort de Rudolf Steiner dans son livre « Mystique et Esprit Moderne » est de surmonter cet abîme et de montrer que, si historiquement les deux courants se sont séparés en s'opposant, la nécessité de les réunir paraît être le salut de l'un comme de l'autre. Une science sans contenu spirituel deviendrait une froide mécanique et une mystique sans rigueur scientifique se perdrait dans les brumes de l'inconsistant.

Nous retrouvons ici les idées que nous esquissions au début de cette introduction : la pensée se tournant, à travers les sens, vers la matière inanimée, organique, psychique ou historique se déploie dans une observation qui la renforce. Au contact de la matière inanimée, la pensée s'est clarifiée, objectivée, libérée. Doit-elle en rester-là ? ou doit-elle s'efforcer de saisir des phénomènes plus subtils, d'une nature essentiellement différente des phénomènes matériels ?

Le mouvement contraire fut nécessaire à l'aube de la science. Cette étude de Rudolf Steiner nous invite à tenter la fusion, au premier abord incroyable, des deux courants spirituels de l'esprit humain.

A. Floride,

Ancien Professeur de Philosophie,
Professeur de français à l'école Rudolf Steiner
de Cassel (Allemagne).

QUESTIONS PRÉLIMINAIRES

POINT DE DÉPART

Quand nous remontons à l'origine de l'un quelconque des principaux courants de la vie intellectuelle contemporaine, nous rencontrons toujours un des penseurs de notre époque classique. Gœthe ou Schiller, Herder ou Lessing, ont donné l'impulsion d'où sont sortis les courants de pensée qui subsistent encore aujourd'hui. Toute la culture allemande repose si bien sur les classiques que maint esprit se croyant parfaitement original ne fait qu'exprimer ce que Gœthe ou Schiller ont indiqué depuis longtemps. Cette culture est si bien intégrée au monde créé par eux que, hors des chemins qu'ils ont tracés, l'on ne peut guère espérer être compris. Dans la culture allemande, la manière de *considérer* le monde et la vie est à ce point déterminée par eux que personne ne peut éveiller d'intérêt s'il ne cherche pas avec eux un point de contact.

Nous devons pourtant reconnaître qu'il existe *une* branche de la culture intellectuelle où, ce point de contact n'a pas encore été trouvé, c'est celle qui ne se contente pas de collectionner des observations, de prendre connaissance d'expériences particulières, mais cherche à fournir une vision satisfaisante de l'ensemble du monde et de la vie. C'est ce qu'on appelle généralement la Philosophie. Pour elle, l'époque classique semble ne pas exister. Elle cherche son salut dans une claustration artificielle et elle demeure dans un fier isolement par rapport au reste de la vie de l'esprit et s'en détourne. Cette affirmation n'est pas démentie par le fait qu'un nombre considérable d'anciens et de récents philosophes ainsi

que de savants se soient intéressés à Gœthe et Schiller. Car leur point de vue, ils ne l'ont pas acquis à partir des germes que récèlent les travaux scientifiques de ces géants de l'esprit, mais *en dehors* des conceptions soutenues par Schiller et Gœthe, et c'est *après coup* qu'ils l'ont comparé à celles-ci. Ils ne l'ont pas fait dans l'intention d'enrichir leur propre connaissance mais afin de les juger en les soumettant à leurs critères personnels.

Nous aurons l'occasion d'y revenir plus en détail. Pour l'instant, nous voulons seulement rendre attentif aux conséquences de cette attitude pour la discipline *scientifique* en question.

Une grande partie du public (1) cultivé d'aujourd'hui

(1) L'opinion exprimée là sur les écrits philosophiques et sur l'intérêt qu'ils suscitent est issue de la disposition d'esprit qui régnait dans l'activité scientifique aux environs des années 1880. Mais, depuis ce temps, des œuvres ont paru, en face desquelles ce jugement ne semble plus justifié. Il suffit de penser aux lumières éclatantes que la pensée et la sensibilité de Nietzsche ont projeté sur de vastes domaines de la vie. Et dans les combats qui se sont déroulés et se déroulent encore aujourd'hui entre les monistes matérialistes et les défenseurs d'une philosophie spiritualiste, on peut retrouver à la fois un effort de la pensée philosophique vers un contenu tout imprégné de vie, et un intérêt général et approfondi quant aux énigmes de l'existence. Des conceptions et des théories issues de la philosophie physique d'Einstein sont presque devenues des sujets de conversation et de manifestations littéraires.

Cependant ce jugement était issu de certains *motifs*, qui sont valables encore aujourd'hui. Si on l'écrivait aujourd'hui, il faudrait le formuler autrement. Comme ce jugement parait aujourd'hui vieilli, il semble convenable de dire dans quelle mesure il est encore valable actuellement.

La philosophie de Gœthe, dont nous voulons retracer, dans le présent ouvrage, la théorie de la connaissance, est tirée de l'expérience et de la vie de l'homme *tout entier*. La contemplation *pensante* du monde n'est *qu'un* aspect de cette expérience. De la plénitude de l'être humain fusent des manifestations de pensée qui montent à la surface de la vie de l'âme. Une partie de ces manifestations de la pensée contient une réponse à la question : « Qu'est-ce que la connaissance humaine ? ». Et cette réponse fait surgir l'idée que : l'Etre humain ne devient ce qu'il est destiné à être que lorsqu'il agit en tant que sujet connaissant. La vie de l'âme sans connaissance serait comme un organisme sans tête, c'est-à-dire qu'il ne serait pas. Dans la vie intérieure de l'âme,

rejètera tout de suite sans le lire un travail littéraire ou scientifique présenté sous forme philosophique. La philosophie est aujourd'hui moins en faveur qu'elle ne le fut jamais. En dehors des ouvrages de Schopenhauer et de Ed. von Hartmann qui traitent de problèmes vitaux et universels d'un intérêt général, et se sont largement répandus, on n'exagère pas en disant que les ouvrages philosophiques ne sont plus lus aujourd'hui que par les spécialistes. En dehors d'eux,

un contenu existe, qui aspire à la perception extérieure, comme l'organisme affamé aspire à prendre de la nourriture. Et dans le monde extérieur, il y a un contenu de perception, qui ne porte pas en lui-même son essence, mais ne la manifeste que lorsqu'il s'unit au contenu de l'âme par le processus de la connaissance. Ainsi, le processus de la connaissance devient un chaînon dans l'édification de la réalité du monde. L'homme contribue à créer cette réalité du monde, en connaissant. De même que la racine d'une plante n'est pas concevable sans l'accomplissement de ses possibilités dans le fruit, ainsi non seulement l'homme, mais le monde lui-même ne sont pas parachevés sans la connaissance. Dans la connaissance, l'homme ne crée pas quelque chose pour lui seul, mais il collabore avec le monde pour la révélation de l'être réel. Ce qui est dans l'homme est apparence idéelle ; ce qui est dans le monde à percevoir est apparence sensible ; le travail connaissant des deux, qui aboutit à une compénétration de l'un par l'autre, est réalité.

Considérée ainsi, l'épistémologie devient une partie de la vie. Et c'est ainsi qu'il faut la considérer, quand on la rattache à l'ampleur des expériences de Gœthe. Mais la pensée et la sensibilité de Nietzsche ne peuvent se rattacher à de tels domaines et encore moins toute la philosophie du monde et de la vie qui a été édifiée depuis la publication de ce que l'on a désigné dans cet essai sous le nom de « point de départ ». En effet, on soupçonne à peine tout ce qui présuppose que la réalité existe quelque part en dehors de la connaissance, que dans la connaissance, une représentation humaine, une reproduction de cette réalité, doit se produire, ou bien aussi qu'elle peut ne pas se produire, que cette réalité ne puisse pas être *trouvée* par la connaissance, parce qu'elle est *élaborée* en tant que réalité par la connaissance. Ceux qui pensent philosophiquement cherchent la vie et l'Etre en dehors de la connaissance ; Gœthe est au milieu même de la vie et de l'être créateur lorsqu'il applique son esprit à la connaissance. C'est pourquoi les récents essais de construction philosophique se trouvent hors de la conception idéelle de Gœthe. *Cette* épistémologie cherche à se situer à l'intérieur de cette conception, car, par là, la philosophie devient contenu de vie et l'intérêt qu'on lui porte, nécessité vitale. (Cette note et les suivantes ont été rajoutées par R. Steiner lors de la nouvelle édition de 1924).

personne ne s'en inquiète. L'esprit cultivé, non spécialisé, éprouve ce sentiment confus. « Cette littérature ne renferme rien qui corresponde à l'un des besoins de mon esprit ; les choses dont il est traité ici ne me concernent pas, elles ne se rapportent d'aucune façon à ce dont j'ai besoin pour la satisfaction de mon esprit. » Ce manque d'intérêt pour tout ce qui est philosophie ne peut provenir que de l'état de fait que j'ai mentionné, car il est accompagné d'autre part d'un besoin toujours croissant d'une conception satisfaisante du monde et de la vie. Les dogmes religieux qui ont suffi pendant longtemps à y répondre perdent de plus en plus leur force de persuasion. La tendance augmente sans cesse d'acquérir par le travail de la *pensée* ce qu'on devait avant à la *foi en la révélation*, à savoir *la satisfaction de l'esprit*. Les esprits cultivés ne manqueraient pas de s'intéresser à ce domaine de la connaissance s'il était vraiment au niveau du développement actuel de la civilisation, si ses représentants prenaient position à l'égard des grandes questions qui agitent l'humanité.

Ne perdons pas de vue qu'il ne s'agit pas de susciter artificiellement un besoin spirituel, mais uniquement de chercher celui qui existe et de le satisfaire. La tâche de la philosophie n'est pas de soulever des questions (2) mais de considérer avec soin celles que pose la nature de l'homme aux diverses étapes de l'évolution, et d'y répondre.

Nos philosophes modernes se posent des problèmes qui n'ont rien à voir avec le degré de culture où nous nous trouvons actuellement, et dont personne ne recherche la solution. En revanche, les questions que notre culture *doit* se poser au point actuel où l'ont élevée les classiques, le monde scientifique actuel les ignore. *Nous avons donc un savoir que personne ne recherche et un besoin scientifique* qui n'est comblé par personne.

(2) Les questions de connaissance prennent naissance lors de la contemplation du monde extérieur, par l'organisme psychique de l'homme. L'impulsion psychique de la question contient la force d'aborder la contemplation, de telle sorte que celle-ci, jointe à l'activité psychique manifeste la réalité de l'objet contemplé.

La discipline de base qui doit résoudre pour nous les véritables énigmes de l'univers, ne doit pas faire exception parmi les autres activités de la vie spirituelle. Il faut qu'elle cherche ses sources, là où toutes les autres ont trouvé les leurs. Elle ne doit pas seulement se confronter aux classiques, elle doit chercher en eux les germes de son développement ; elle doit être traversée du même souffle que tout le reste de la culture. C'est une nécessité qui réside dans la nature même de la chose. C'est à cette nécessité qu'il faut attribuer le débat mentionné plus haut entre les savants modernes et les classiques. Mais ce débat ne prouve rien, sinon un sentiment obscur de l'inconvenance qu'il y aurait à ignorer les convictions de ces esprits. Il montre d'autre part aussi que l'on n'est pas parvenu à faire progresser *leurs* conceptions. Témoin la façon dont on a abordé Lessing, Herder, Gœthe, Schiller. Malgré l'excellence de nombreux travaux, il faut pourtant dire que la presque totalité des écrits sur les ouvrages scientifiques de Gœthe et de Schiller, ne résulte pas organiquement de leurs conceptions, mais s'est appliquée à elles à posteriori. Rien ne confirme mieux ce fait que de voir des penseurs aux tendances scientifiques totalement opposées accaparer Gœthe comme étant l'esprit qui aurait « pressenti » leurs vues. Des conceptions qui n'ont rien de commun entre elles se rattachent avec un bon droit apparemment égal, à Gœthe, quand leurs auteurs éprouvent le besoin de voir leur point de vue admis par une élite. Il n'existe pas d'opposition plus radicale qu'entre les doctrines de Hegel et de Schopenhauer. Ce dernier traite Hegel de charlatan et sa philosophie de verbiage creux, de folie pure, d'assemblage barbare de mots. Ces deux hommes n'ont absolument rien de commun sinon une vénération illimitée pour Gœthe et la croyance que celui-ci aurait adhéré à leur vision du monde.

Des tendances scientifiques plus récentes ont la même préoccupation. Haeckel, avec une logique d'acier, poussant génialement le Darwinisme jusqu'à ses dernières conséquences, est considéré comme le partisan de loin le plus marquant du savant anglais ; cependant, il voit dans la conception

gœthéenne une préfiguration de la sienne. Un autre savant contemporain A.F.W. Jessen, écrit sur la théorie de Darwin : « *Le bruit que cette théorie, déjà souvent émise et non moins souvent réfutée par une recherche consciencieuse, — mais maintenant étayée par une quantité de prétendues preuves —, a fait chez de nombreux savants et profanes, montre, hélas, combien les résultats de la recherche scientifique sont encore peu et mal reconnus et compris par les peuples.* » Le même savant dit en parlant de Gœthe « *qu'il s'est livré à des recherches de valeur universelle dans la nature inorganique comme dans la nature animée* », en trouvant par une observation ingénieuse et pénétrante de la Nature, la loi fondamentale de toute formation, croissance ou organisation végétale. Chacun de ces savants cite un nombre quasiment écrasant de faits pour attester la concordance entre son orientation scientifique et les « *observations ingénieuses de Gœthe* ». Quelle serait donc la cohérence de la pensée gœthéenne si chacun de ces points de vue pouvait s'en réclamer à bon droit ? Or, ce phénomène vient de ce qu'aucune de ces théories n'est véritablement issue de la conception gœthéenne, mais plonge ses racines ailleurs : on cherche certes, une concordance superficielle de détails, qui, isolés de l'ensemble, perdent leur sens, mais on ne veut pas reconnaître à cet ensemble la *solidité intrinsèque* qui en ferait le principe d'une méthode scientifique. Les idées de Gœthe n'ont jamais été le *point de départ* de recherches scientifiques mais toujours uniquement un *objet de comparaison.* Ceux qui l'ont étudié l'ont fait rarement en disciples, s'adonnant librement à ses idées mais, pour la plupart, en critiques et en juges.

On se plait à dire que Gœthe a manqué de sens scientifique, qu'il fut d'autant plus mauvais philosophe qu'il fut bon poète, qu'il serait donc impossible de fonder sur lui une pensée scientifique, raisons qui démontrent la parfaite ignorance de la nature de Gœthe. Le fait est que Gœthe n'a pas été un « *philosophe* » au sens habituel du mot, mais il ne faut pas oublier que l'harmonie merveilleuse de sa personnalité a fait dire à Schiller : « *Le poète est le seul homme véritable.* » Ce que Schiller entend ici par « homme vérita-

ble », c'est ce que fut Gœthe. Il ne manquait à sa personnalité aucun des éléments qui appartiennent à l'expression la plus haute du type humain. Mais tous ces éléments s'unissaient chez lui en une totalité agissant *comme telle.* C'est pourquoi ses considérations sur la nature reposent sur un *sens philosophique profond* bien que ce sens philosopohique ne se présente pas à sa conscience sous la forme de thèses scientifiques déterminées. L'homme qui se concentre sur cette totalité et qui porte en lui des dispositions philosophiques pourra dégager ce sens philosophique et montrer qu'il est à la base de la pensée gœthéenne. Mais il doit prendre son point de départ en Gœthe et non l'aborder avec une opinion arrêtée. Les facultés spirituelles de Gœthe agissent toujours conformément à la philosophie la plus rigoureuse, même s'il ne les a pas formulées comme un tout systématique.

La conception de Gœthe a la plus grande diversité qu'on puisse imaginer. Elle émane d'un centre qui a sa source dans la nature une du poète, et présente toujours au monde la face correspondant à l'essence de l'objet considéré. L'unité de son activité spirituelle provient de la nature de Gœthe ; la *manière* dont il agit est chaque fois déterminée par l'objet de son étude. Gœthe emprunte au monde extérieur sa méthode d'observation et ne la lui impose pas.

Or la pensée de beaucoup d'hommes n'est active que *d'une seule manière* et n'est utilisable que pour une certaine classe d'objets ; elle n'a pas, comme la pensée de Gœthe, un caractère *d'unité* mais *d'uniformité.* Nous allons nous exprimer plus clairement : il y a des hommes dont l'entendement possède une aptitude remarquable à penser des relations et des effets purement mécaniques ; ils se représentent tout l'univers comme un mécanisme. D'autres sont poussés à percevoir partout l'élément énigmatique, mystique du monde extérieur ; ils deviennent partisans du mysticisme. Toute erreur provient du fait qu'une telle manière de penser, pleinement justifiée pour telle classe d'objets, est déclarée universelle. Ainsi s'explique le conflit entre les nombreux systèmes. Si donc une telle conception unilatérale est confrontée

avec celle de Gœthe, qui est illimitée, (parce qu'elle ne puise pas sa méthode dans l'esprit de l'observateur, mais dans la nature de l'objet observé), on comprend que cette conception s'accroche aux éléments de la pensée gœthéenne qui lui sont conformes. En effet, la conception de Gœthe embrasse, comme nous l'avons mentionné, de nombreuses formes de pensée ; elle échappe donc à l'investigation d'une méthode unilatérale.

Le sens philosophique, élément essentiel du génie gœthéen, joue également un rôle important dans sa poésie. Les élaborations de ce sens philosophique, Gœthe ne se les représentait pas sous la forme de concepts clairs, comme Schiller en était capable, mais néanmoins elles constituent, chez l'un comme chez l'autre, un facteur essentiel de leur production artistique. Les créations poétiques de Gœthe et de Schiller ne sont pas pensables sans leurs conceptions philosophiques qui en forment la toile de fond. Schiller accentue davantage l'élaboration formelle de ses principes et Gœthe sa *méthode d'observation*. Le fait que les plus grands poètes allemands, au sommet de leurs créations, n'ont pas pu se passer de cet élément philosophique, est la garantie la plus sûre que cet élément est un chaînon nécessaire dans l'histoire du développement de l'humanité. C'est précisément le recours à Gœthe et Schiller, qui permettra d'arracher la philosophie à son isolement académique, et de l'incorporer au reste de la culture. Les convictions scientifiques des classiques se rattachent par mille liens à leurs autres aspirations ; elles sont précisément *ce qu'exige* l'époque qu'ils ont créée.



Liegt dir gestern klar und offen,
Wirkst du Heute kräftig frey;
Kannst auch auf ein Morgen hoffen
Das nicht minder glücklich sey.

Weimar. 7. Nov.
1825.

Goethe

Facsimile

LA PENSEE SCIENTIFIQUE DE GŒTHE

SELON LA METHODE DE SCHILLER

Nous avons jusqu'à présent déterminé la direction que doivent prendre les considérations qui vont suivre. Elles doivent développer ce qui, chez Gœthe, relève de son sens scientifique, et interpréter sa manière de considérer le monde.

On peut objecter que ce n'est pas une façon méthodique d'étudier un système. Un point de vue scientifique ne devrait jamais reposer sur une autorité, mais sur des principes. Prévenons tout de suite cette objection. Nous ne tenons pas pour *vraie* une opinion scientifique fondée sur la conception de Gœthe parce qu'elle en découle, mais parce que nous croyons pouvoir établir la conception gœthéenne sur des principes stables et soutenir sa thèse qui est fondée. Le fait de prendre chez Gœthe notre point de départ ne doit pas nous empêcher de donner à notre investigation une base aussi rigoureuse que celle d'une science qui se prétend sans prémisses. *Nous soutenons la conception de Gœthe, mais nous lui donnons un fondement conforme aux exigences de la science.*

Schiller a tracé la route que doit suivre une recherche de ce genre. Personne n'a compris comme lui la grandeur du génie gœthéen. Dans ses lettres à Gœthe, il a fait voir à celui-ci un reflet de son être ; dans ses lettres sur l'éducation esthétique du genre humain, il élabore l'idéal de l'artiste tel qu'il l'a reconnu en Gœthe, et dans son écrit sur la poésie « naïve » et sentimentale, il esquisse l'essence de l'art véritable telle qu'il l'a perçue dans la poésie de Gœthe. Cette

étude est donc justifiée, étant édifiée sur la base d'une conception commune à Gœthe et à Schiller.

Nous allons étudier la pensée scientifique de Gœthe d'après la méthode dont Schiller a fourni le modèle. Le regard de Gœthe est dirigé vers la Nature et la vie, et son mode d'observation doit être *l'objet* de notre étude. Le regard de Schiller est dirigé sur l'esprit de Gœthe, et son mode d'observation doit être l'idéal de notre *méthode*.

Nous espérons, ce faisant, rendre fécondes pour nos contemporains les aspirations scientifiques de Gœthe et de Schiller.

D'après la terminologie scientifique en usage, notre travail doit être conçu comme une *épistémologie, c'est-à-dire une étude de l'acte de connaître*. Les questions qu'il traite seront évidemment d'une tout autre nature que celles qui sont généralement posées aujourd'hui par cette discipline. Nous avons vu pourquoi il en est ainsi. Les recherches actuelles sur ce sujet partent presque toutes de Kant. On n'a pas remarqué dans les milieux scientifiques qu'à côté de la théorie de la connaissance fondée par le grand penseur de Koenigsberg, il existait, ou du moins pouvait exister une autre direction, qui n'est pas moins susceptible d'être objectivement approfondie que celle fixée par Kant. Otto Liebmann, vers les années 1860, a fait cette remarque : il faut remonter à Kant pour arriver à une conception du monde sans contradiction, c'est vraisemblablement la raison pour laquelle nous avons aujourd'hui sur Kant des écrits innombrables.

Mais ce n'est pas sur ce chemin que la science philosophique se relèvera. Elle ne pourra jouer de nouveau un rôle dans la vie culturelle que si, au lieu de revenir à Kant, elle se plonge dans les conceptions scientifiques de Gœthe et de Schiller.

Etudions maintenant les questions fondamentales d'une science de la connaissance basée sur ces remarques préliminaires.

LA TACHE DE NOTRE SCIENCE

Finalement, c'est pour toute science que vaut ce que Gœthe a exprimé par ces mots : « *La théorie, en elle-même, n'a d'utilité que dans la mesure où elle nous fait croire au rapport entre les phénomènes.* » Une théorie sert toujours à établir des relations entre des faits isolés de l'expérience. Dans la nature inorganique, nous voyons des causes et des effets, mais isolés, et nous en cherchons la connexion. Nous percevons dans le monde organique des genres et des espèces d'organismes et nous nous efforçons d'en établir les relations réciproques. Dans l'histoire, nous sommes en présence des différentes époques de la civilisation humaine et nous tentons de reconnaître dans quelle mesure un stade d'évolution dépend d'un autre. C'est ainsi que chaque science agit dans son domaine dans le sens que Gœthe indique dans la phrase citée plus haut.

Chaque science a son domaine, au sein duquel elle cherche les rapports entre les phénomènes. Mais il y a dans nos efforts scientifiques une grande opposition qui demeure toujours : d'une part le monde idéel acquis par les sciences et d'autre part les objets lui correspondant. Il faut qu'il existe une science qui éclaire, là aussi, les rapports réciproques. La tâche d'une telle science est de reconnaître quels sont ces rapports entre : monde idéel et réel, idée et réalité.

Tel est notre propos : trouver la relation entre le fait de la science d'une part, la Nature et l'Histoire d'autre part. Quelle signification le reflet du monde extérieur peut-il avoir dans la conscience humaine ? Quel lien existe-t-il entre notre pensée sur les objets de la réalité et ces objets eux-mêmes ?

L'EXPÉRIENCE

ETABLISSEMENT DU CONCEPT D'EXPERIENCE

Deux domaines se trouvent en présence : notre pensée et les objets auxquels elle s'applique. On désigne ces derniers, dans la mesure où ils sont accessibles à notre observation, comme le contenu de l'expérience. Qu'au-delà du champ extérieur de notre observation, il existe d'autres objets de pensée, et quelle en est la nature, c'est une question que nous allons provisoirement laisser de côté. Notre première tâche sera de fixer des limites précises à chacun des deux domaines en question : expérience et pensée. Il faut d'abord avoir de l'expérience une idée précise, puis nous rechercherons la nature de la pensée. Abordons la première de ces tâches.

Qu'est-ce que l'expérience ? Chacun a conscience du fait que sa pensée s'éveille dans le conflit avec la réalité. Les objets s'offrent à nous dans l'espace et dans le temps ; nous percevons un monde extérieur multiple et divers et nous vivons dans un monde intérieur plus ou moins richement développé. La première forme sous laquelle tout cela s'offre à nous est achevée, sans que nous ayons part à sa genèse. La réalité, émergeant d'un au-delà qui nous est inconnu, s'offre à notre appréhension sensorielle et spirituelle. De prime abord, nous ne pouvons que laisser errer notre regard sur la multiplicité qui s'offre à nous. Cette pre-

mière activité est l'appréhension sensorielle de la réalité (1). Ce qui s'offre à celle-ci, nous devons le maintenir. C'est cela que nous pouvons appeler *expérience pure.*

Nous ressentons immédiatement le besoin de pénétrer,

(1) On voit par l'attitude générale de cette épistémologie qu'il s'agit essentiellement, dans tous ces exposés et ces analyses, d'obtenir une réponse à la question suivante : « Qu'est-ce que la connaissance ? » Pour atteindre ce but, nous considérons tout d'abord le monde de la représentation sensible d'une part, et la pénétration de celle-ci par la pensée, d'autre part. Et l'on démontre que dans cette pénétration réciproque, la réalité vraie de l'Etre sensible se manifeste. Ainsi la question : « Qu'est-ce que connaître ? » se trouve résolue en principe. Cette solution ne se modifie pas par le fait que la question est étendue à la contemplation du spirituel. C'est pourquoi ce qui est dit, dans cet ouvrage, sur l'essence de la connaissance, peut s'appliquer aussi à la connaissance des mondes spirituels, à laquelle se rapportent mes œuvres parues par la suite. Le monde sensible, tel qu'il se présente à la contemplation, n'est pas la réalité. Il acquiert sa réalité en relation avec ce qui se manifeste de lui dans l'homme par la pensée. Les pensées appartiennent à la réalité du « considéré sensible », avec cette réserve que ce qui, dans l'Etre sensible est pensée, ne se manifeste pas au dehors, dans le sensible, mais au dedans, dans l'homme. Mais la pensée et la perception du sensible sont *un* Etre. Quand l'homme apparaît dans le monde, contemplant le sensible, il sépare la pensée de la réalité ; la pensée n'apparaît qu'en une autre place : dans le for intérieur de l'âme. La séparation entre perception et pensée n'a, pour le monde objectif aucune importance : elle ne se produit que parce que l'homme se place au milieu même de l'existence. C'est pour *lui* que surgit ainsi l'illusion, d'après laquelle pensée et perception des sens seraient une dualité. Il n'en est pas autrement pour l'appréhension spirituelle. Quand celle-ci apparaît, résultant du processus de l'âme que j'ai décrit dans mon œuvre postérieure : « l'Initiation ou Comment on atteint à une connaissance des mondes supérieurs », alors elle forme de nouveau *un* aspect de l'Etre spirituel : et les pensées correspondantes du spirituel forment l'autre côté. Ces deux mondes de connaissance diffèrent en ce que la perception sensorielle trouve sa pleine réalité en *s'élevant* en quelque sorte par la pensée vers la limite du spirituel, alors que la contemplation spirituelle est éprouvée dans son essence véritable en *s'abaissant* au-dessous de cette limite. Le fait que l'expérience de la perception sensorielle, s'effectue par les sens formés par la nature, tandis que la contemplation du spirituel s'effectue par les organes spirituels de perception, formés par l'âme, ne représente pas une différence *essentielle.*

En vérité, dans mes œuvres postérieures, je n'ai pas abandonné l'idée de la connaissance telle que je l'ai dégagée dans cet essai ; mais j'ai seulement appliqué cette idée à l'expérience spirituelle.

avec l'entendement ordonnateur, la multiplicité infinie, de formes, de forces, de couleurs, de sons, etc..., qui s'offre à nous. Nous nous efforçons d'éclairer les interdépendances de tous les détails que nous découvrons. Si nous voyons un animal dans une certaine contrée, nous nous demandons quelle est l'influence de celle-ci sur la vie de cet animal ; si nous voyons une pierre qui se met à rouler, nous recherchons d'autres faits auxquels celui-ci se rapporte. Ce qui se passe alors n'est plus la *pure expérience*, mais a déjà une double origine : l'expérience et la pensée.

L'EXPERIENCE PURE EST LA FORME DE LA REALITE SOUS LAQUELLE CELLE-CI NOUS APPARAIT QUAND NOUS LA RENCONTRONS SANS TENIR AUCUN COMPTE DE NOUS-MEMES. 

C'est à cette forme de la réalité qu'on peut appliquer les mots de Gœthe dans son traité (2) « sur la Nature » : « *Nous*

(2) J'ai essayé, dans les écrits de la « Gœthe Gesellschaft » de montrer quelle est l'origine de cet essai : Toller, qui était à ce moment à Weimar en relation avec Gœthe, a noté des idées qui vivaient alors en Gœthe, et que lui-même approuvait, à la suite de conversations qu'il avait eues avec ce dernier. Ces notes ont paru alors dans le « Tiefurter Journal » dont on distribuait les exemplaires manuscrits. Or, on trouve dans les œuvres de Gœthe un article écrit par lui-même beaucoup plus tard au sujet de ces notes. Gœthe y dit expressément, qu'il ne se rappelle pas si l'essai est de lui, mais qu'en tous cas il contient des idées qui étaient les siennes au moment de sa publication. Dans ma dissertation parue dans les écrits de la « Gœthe Gesellschaft », j'ai essayé de montrer que ces idées, dans le développement qu'elles ont pris par la suite, se sont incorporées à la conception de la Nature de Gœthe. Par la suite, on a revendiqué pour Toller la pleine et entière paternité de l'essai « La Nature ». Je ne veux pas intervenir dans ce débat, mais même si on veut admettre que Toller a fait là une œuvre entièrement originale, il n'en reste pas moins vrai que ces idées ont existé dans l'esprit de Gœthe aux environs de l'année 1780, en ce sens qu'elles ont été comme le début et l'origine de sa conception de la Nature, d'après son propre aveu. Personnellement, je n'ai pas de raison de renoncer à mon opinion, d'après laquelle ces idées viennent de Gœthe. Même s'il n'en était pas ainsi, on peut dire qu'elles ont pris dans l'esprit de Gœthe une vie qui devait être d'une extraordinaire fécondité. Pour celui qui étudie la philosophie de Gœthe, elles ont de l'importance, non pas tant en elles-mêmes, mais à cause de ce qu'elles sont devenues.

sommes entourés et embrassés par elle. Sans nous demander, ni nous avertir, elle nous entraîne dans le cycle de sa danse ».

Pour les objets que perçoivent les sens extérieurs, cela saute tellement aux yeux que personne ne peut le nier. Un corps s'offre à nous d'abord comme un ensemble d'impressions, de formes, de couleurs, de chaleur, de lumière, qui émergent tout à coup devant nous, d'une source qui nous est inconnue.

L'opinion des psychologues, que le monde sensible, tel qu'il se présente à nous, n'existe pas en lui-même, mais comme produit de l'interaction d'un monde extérieur moléculaire qui nous est inconnu et de notre organisme, ne contredit pas notre affirmation. Même s'il était vrai que la couleur, la chaleur, etc..., ne sont rien de plus que le mode suivant lequel notre organisme est affecté par le monde extérieur, le processus qui transforme ce qui se passe dans le monde extérieur en couleur, chaleur, etc..., échappe entièrement à notre *conscience*. Quel que soit le rôle que joue notre organisme, la forme de la réalité achevée qui s'impose à nous (l'expérience), n'est pas, telle qu'elle s'offre à notre pensée, l'action moléculaire, mais telle couleur, tel son, etc...

La chose n'est pas aussi claire en ce qui concerne notre vie intérieure. Mais une considération précise dissipera là aussi tous les doutes : nos états intérieurs pénètrent dans le champ de notre conscience sous la même forme que les choses et les faits du monde extérieur. Un sentiment s'impose à moi exactement comme une impression lumineuse. Il est sans importance que je le rapporte plus intimement à ma propre personne. Allons plus loin : la pensée elle-même apparait d'abord comme objet d'expérience. En abordant notre pensée pour l'étudier, nous la plaçons en face de nous, son premier aspect semble provenir de quelque chose d'inconnu.

Il ne peut en être autrement. Notre pensée, surtout quant à sa forme d'activité individuelle à l'intérieur de notre champ de conscience, est *considération*, c'est-à-dire qu'elle dirige son regard vers l'extérieur, sur quelque chose qui lui fait face. C'est à cela que se borne tout d'abord son activité. Elle

regarderait dans le vide, dans le néant, si elle ne se trouvait pas en face de quelque chose.

Tout ce qui doit devenir objet de notre connaissance, doit prendre d'abord la forme d'une confrontation. Il nous est impossible de nous élever au-dessus de cette forme. Si nous voulons utiliser la pensée comme moyen de pénétrer plus avant dans le monde, celle-ci doit elle-même devenir d'abord expérience. *Il nous faut chercher la pensée parmi les faits d'expérience, celle-ci étant elle-même un fait d'expérience !*

C'est ainsi que notre conception du monde atteindra une unité intérieure. Elle la perdrait immédiatement si nous voulions y introduire un élément étranger. Nous nous mettons en présence de l'expérience pure, et nous cherchons en elle l'élément qui s'éclaire lui-même ainsi que le reste de la réalité.

REMARQUES

SUR

LE CONTENU DE L'EXPERIENCE

Etudions à présent l'expérience pure telle qu'elle se présente à notre conscience. Que contient-elle, qui ne soit pas élaboration de la pensée ? Elle n'est que pure juxtaposition dans l'espace et succession dans le temps ; un agrégat de simples faits isolés sans rapports entre eux. Aucun de ces objets qui vont et qui viennent n'a de rapport avec un autre. Sur ce plan, les faits que nous percevons, que nous ressentons intérieurement, sont absolument indifférents les uns aux autres.

Le monde est ici multiplicité d'objets totalement égaux en valeur. Aucun objet, aucun fait ne peut avoir la prétention de jouer dans le mécanisme du monde un rôle plus grand qu'un autre. Pour saisir que tel fait a plus d'importance que tel autre, nous devons non pas nous borner a observer les choses, mais les mettre en rapport entre elles par la pensée. L'organe rudimentaire d'un animal qui n'a peut-être aucune signification pour le fonctionnement général de ce corps animal, a pour *l'expérience* la même valeur que la partie la plus importante du corps de cet animal. Cette importance plus ou moins grande nous est dévoilée quand nous *réfléchissons* aux rapports des différents éléments de l'observation, c'est-à-dire quand nous élaborons l'expérience.

Pour *l'expérience*, l'organisme « inférieur » de la limace est équivalent à celui de l'animal le plus évolué. La différence de perfection des organismes ne nous apparait que si nous saisissons et étudions conceptuellement la multiplicité qui nous est donnée. Au point de vue de l'expérience, la culture de l'Esquimau est donc égale à celle d'un Européen éclairé ; l'importance de César pour le développement historique de l'humanité, ne dépasse pas, pour la *pure expérience*, celle d'un de ses soldats. Dans l'histoire de la littérature, Gœthe ne surpasse pas Gottsched si l'on se borne à considérer les faits que fournit la seule expérience.

Lorsqu'on considère le monde de cette manière, il n'est encore qu'une surface parfaitement plane pour la pensée. Nulle partie de cette surface n'en dépasse une autre ; nulle ne présente la moindre différence conceptuelle par rapport à l'autre. Ce n'est que lorsque l'étincelle de la pensée frappe cette surface que se forment des saillies et des creux : certains faits apparaissent plus ou moins importants que d'autres, tout prend une forme précise, des fils relient les divers éléments ; tout s'agrège en un ensemble harmonieux.

Nous pensons avoir suffisamment montré par nos exemples ce que nous entendons par cette plus ou moins grande signification des objets de la perception (c'est-à-dire des objets de l'expérience), ce que nous entendons par le savoir qui apparaît seulement si nous considérons ces objets *dans leurs rapports*. Nous pensons par là être à l'abri de l'objection selon laquelle le monde de notre expérience contient des objets infiniment différenciés, *avant même* que la pensée ne s'en approche : une surface rouge, se distingue d'une verte même sans intervention de la pensée. Ceci est exact. Mais celui qui croirait ainsi avoir refuté notre thèse n'a absolument pas compris notre affirmation. Nous affirmons précisément que c'est une foule infinie de *particularités* qui nous est présentée par l'expérience. Naturellement ces particularités doivent être différentes entre elles, sinon elles ne nous apparaîtraient pas comme une multiplicité innombrable et sans lien. Nous ne disons pas que les choses perçues sont

indifférenciées, mais qu'elles sont sans aucun rapport entre elles ; que le fait isolé n'a aucune signification pour *la totalité* de notre image du monde. C'est précisément parce que nous reconnaissons cette diversité qualitative infinie que nous sommes amenés à notre assertion.

Si nous nous trouvions en présence d'un tout cohérent et harmonieusement structuré, nous ne pourrions pas dire que les divers éléments de ce tout sont indifférents les uns par rapport aux autres.

Quiconque trouverait notre image ci-dessus inadéquate pour cette raison-là, n'en aurait pas saisi le point de comparaison. En effet, il serait faux de vouloir comparer le monde perceptible qui est composé d'éléments infiniment divers avec l'uniformité monotone d'une plaine. Notre plaine ne doit nullement symboliser la diversité du monde des phénomènes, mais le *tableau d'ensemble* indifférencié que nous avons de ce monde *avant* de l'aborder par la pensée. Dans ce tableau d'ensemble chaque trait particulier n'apparaît pas - une fois la pensée en action - tel que les sens nous le révèlent, mais doté de la signification qu'il a pour *l'ensemble* de la réalité : donc doué de qualités que l'expérience pure ne saurait lui donner.

A notre avis, *Johannes Volkelt* a excellement décrit en termes vigoureux ce que nous sommes en droit d'appeler expérience pure. Il y a déjà cinq ans, dans son livre sur : « L'épistémologie de Kant », il l'a très bien caractérisé, et dans sa nouvelle publication : « Expérience et pensée », il a encore approfondi la question. Il est vrai qu'il l'a fait pour fonder une théorie totalement différente de la nôtre et avec une intention essentiellement étrangère à la nôtre. Mais ceci ne peut nous empêcher de donner ici sa description excellente de l'expérience pure. Elle énumère simplement les images qui, pendant un laps de temps limité, défilent devant notre conscience sans aucun rapport. Volkelt dit : « *Le contenu de ma conscience est par exemple en ce moment la représentation d'avoir bien travaillé aujourd'hui ; immédiatement après se greffe la représentation d'avoir droit à aller me promener ; mais tout à coup s'offre la perception de la porte qui s'ouvre et du facteur qui entre ; l'image du facteur se*

présente avec certains gestes : tendre la main, ouvrir la bouche, puis les gestes contraires ; à la perception de la bouche qui s'ouvre se joint celle d'impressions auditives, parmi celles-ci encore une autre, celle qu'au dehors, il commence à pleuvoir. L'image du facteur disparaît de ma conscience, et la suite de représentations qui m'arrivent maintenant ont le contenu suivant : saisir les ciseaux, ouvrir la lettre, reproche fait à une écriture illisible, vue de caractères variés qui se relient diversement à des tableaux imaginatifs et à des pensées ; à peine cette série est-elle achevée que de nouveau la représentation d'avoir bien travaillé et, doublée de mauvaise humeur, la perception de la pluie qui dure, se présentent ; mais toutes deux disparaissent de ma conscience et il émerge une représentation ayant pour contenu qu'une difficulté, considérée comme résolue dans mon travail d'aujourd'hui, ne l'est pas ; il s'ensuit les représentations : libre arbitre, nécessité empirique, responsabilité, valeur de la vertu, inconcevabilité, etc..., qui s'unissent entre elles de façons compliquées et diverses ; et cela continue ainsi » (Kant : *Erkenntnis-theorie,* p. 168). Nous avons ici la description pour un laps de temps défini du contenu réel de l'expérience, à savoir la forme de la réalité à laquelle la pensée ne participe nullement.

Il ne faudrait pas penser qu'on fût arrivé à un autre résultat si, au lieu de cette expérience quotidienne, on avait décrit celle que l'on fait dans un laboratoire scientifique ou en présence de certains phénomènes naturels. Ici, comme là, ce sont des images isolées et sans rapports qui défilent devant notre conscience. Ce n'est que la pensée qui établit le rapport.

Reconnaissons le mérite d'avoir décrit en traits précis ce que nous donne l'expérience dépouillée de toute réflexion, au livre du Dr Richard Wahle (Vienne, 1884) intitulé « *Cerveau et Conscience* ». Nous ferons seulement une restriction : ce que Wahle considère comme les seules propriétés certaines et valables des phénomènes extérieurs et intérieurs se limite au *premier degré* que nous avons distingué dans la considération du monde. D'après Wahle, nous ne connais-

sons que juxtaposition dans l'espace et succession dans le temps ; il ne pourrait être question d'un rapport entre les choses qui coexistent ou se succèdent. Qu'il y ait par exemple quelque part une relation intrinsèque entre le rayonnement solaire et l'échauffement de la pierre, nous ne savons rien d'un rapport causal ; la seule découverte que nous faisons c'est que le deuxième fait suit le premier. Même si, quelque part, dans un monde inaccessible, il existe un rapport intime entre le mécanisme de notre cerveau et notre activité spirituelle : nous savons seulement que ces deux séries de faits sont parallèles ; nous n'avons aucun droit à conclure à un rapport causal entre les deux.

Si Wahle pose cette affirmation comme la vérité dernière de la science, nous en contestons la généralisation, mais elle est pleinement valable pour la troisième forme sous laquelle nous percevons la réalité.

Non seulement les objets du monde extérieur et les processus du monde intérieur nous apparaissent sans lien à ce premier stade de notre connaissance, mais notre propre personnalité est également un élément isolé parmi tous les autres. Nous sommes comme l'une des innombrables perceptions sans rapport avec les objets qui nous entourent.

REVISION

D'UNE CONCEPTION ERRONEE

DE L'EXPERIENCE

Le moment est venu de diriger notre attention sur un préjugé qui, depuis Kant, s'est tellement répandu dans certains milieux qu'il compte comme un axiome. Celui qui voudrait le mettre en doute passerait pour un dilettante, pour un homme qui n'a pas dépassé les concepts les plus élémentaires de la connaissance moderne. Je parle de l'opinion selon laquelle il serait établi, de prime abord, que, tout entier, le monde de l'expérience — cette diversité infinie de couleurs et de formes, de sens et de variations caloriques, etc — n'est rien d'autre que le monde subjectif de nos représentations. Il ne subsiste que pendant le temps que dure l'exposition de nos sens à des influences dont l'origine nous est inconnue. La totalité des phénomènes, d'après cette théorie, s'explique comme une représentation à *l'intérieur* de notre conscience individuelle ; et sur la base de cette hypothèse, on échafaude d'autres assertions sur la nature de la connaissance. Volkelt s'est rangé à cet avis, et a fondé sur lui une épistémologie magistrale quant à son exécution méthodique. Cependant ce n'est point là une évidence. Il est donc d'autant plus erroné d'en faire découler l'étude de la connaissance.

Entendons-nous bien. Nous ne prétendons pas élever une protestation, certes impuissante, contre les acquisitions de la *physiologie* contemporaine. Mais ce qui se justifie parfaite-

ment dans le domaine de la physiologie ne mérite pas pour autant de former le premier principe de l'épistémologie. Qu'il soit physiologiquement incontestable que le complexe de sensations et d'aperceptions, appelé par nous expérience, ne se forme qu'avec l'aide de notre organisme, il n'en est pas moins vrai qu'une telle découverte ne peut être que le résultat de nombreuses réflexions et recherches. Caractériser notre monde des phénomènes comme étant *physiologiquement* de nature subjective, c'est déjà le *déterminer* par la pensée ; cela n'a donc aucun rapport avec sa manifestation primordiale : *la pensée* en effet est alors supposée antérieure à *l'expérience*. Il faut donc préalablement étudier la relation entre ces deux facteurs de la connaissance.

On croit, par cette théorie, être bien au-dessus de la « naïveté » prékantienne qui prenait pour réalités des objets de l'espace et du temps, comme le fait encore aujourd'hui l'homme naïf sans formation scientifique.

Volkelt affirme : « *Tous les actes qui prétendent conduire à une connaissance objective sont indissolublement liés à la conscience du sujet connaissant ; ils ne s'accomplissent d'abord et immédiatement nulle part ailleurs que dans la conscience de l'individu, ils sont pleinement incapables de dépasser le domaine de l'individu, de saisir un élément ou même d'accéder au domaine de la réalité extérieure* » (Erfahrung und Denken, page 4).

Or, pour une pensée non prévenue il est impossible de trouver dans la réalité telle que nous la rencontrons immédiatement (l'expérience) une raison qui nous autorise à la prendre pour une pure représentation.

Déjà la simple constatation que l'homme naïf ne remarque rien dans les choses qui puisse l'amener à cette opinion, nous enseigne que dans les objets eux-mêmes ne réside *aucune* raison justifiant cette supposition. Un arbre, une table, qu'ont-ils en eux qui me pousse à les regarder comme un pur effet de ma représentation ? Qu'au moins on n'en fasse donc pas une vérité évidente.

Volkelt est en contradiction avec ses propres principes

fondamentaux. Selon notre conviction, en soutenant la nature subjective de l'expérience, il reniait nécessairement sa propre découverte : à savoir que l'expérience ne contient qu'un chaos incohérent d'images sans la moindre détermination conceptuelle. S'il ne l'avait pas reniée il aurait constaté que le sujet connaissant est, dans le monde de l'expérience, aussi isolé que n'importe quel objet de ce monde. Attribuer au monde perçu la qualité de *subjectif* c'est le *déterminer* par la *pensée*, tout autant que d'appeler la pierre tombée la *cause* de l'empreinte dans le sol. Pourtant Volkelt lui-même ne veut admettre aucune espèce de rapport entre les objets de l'expérience. Ici est la contradiction de son système, c'est ici qu'il renie son propre principe au sujet de l'expérience pure (1). Par ce fait il s'enferme dans son individualité et n'est plus capable d'en sortir. Et même, il l'avoue sans ambages. Tout ce qui dépasse les images décousues des perceptions reste douteux pour lui. Il est vrai que, d'après son opinion, notre pensée s'efforce de déduire du monde des représentations une réalité objective, cependant ces efforts ne peuvent nous faire atteindre des vérités absolument certaines. Nul savoir acquis par la pensée n'est, pour Volkelt, à l'abri du doute. Il n'égale jamais en certitude l'expérience immédiate. Celle-ci seule communique un savoir indubitable. Nous avons vu combien médiocre.

Or tout cela vient uniquement de ce que Volkelt attribue à la réalité sensible (expérience) une propriété qu'elle n'a pas et qu'il édifie ses considérations ultérieures sur ce postulat

Il a été nécessaire de mentionner le travail de Volkelt, qui est remarquable dans ce domaine et peut être considéré comme le type de toutes les recherches épistémologiques opposées par leurs principes, à notre direction basée sur la conception gœthéenne.

(1) Il s'enferme dans son individualité en disant que tous les actes conduisant à une connaissance objective ne s'accomplissent d'abord et immédiatement nulle part ailleurs que dans la conscience de l'individualité. (N. d. t.).

APPEL A L'EXPERIENCE DE CHAQUE LECTEUR

(Expérience est pris ici dans le sens courant)

Nous voulons éviter l'erreur d'attribuer d'emblée une qualité à la forme première sous laquelle apparaît le monde extérieur et intérieur, et d'établir ainsi notre étude sur une *présupposition.* Nous définissons même l'expérience comme étant précisément ce à quoi notre pensée n'a aucune part. Il ne peut donc être question d'une erreur de pensée au début de notre exposé.

Newton introduit le concept de *décomposition* de la lumière, il ne décrit pas l'expérience pure. De même lorsqu'il décrit l'arc-en-ciel, il ne remarque pas qu'il est à la limite d'une zone claire et d'une zone sombre.

C'est surtout le concept d'inertie qui est injustement conféré à la matière.

La combustion donnée comme une oxydation — alors que c'est avant tout une libération de chaleur, car l'oxygène ne fait que remplacer la chaleur dégagée. et celle-ci remplacera l'oxygène de CO_2 par C.

Un grand nombre de tendances scientifiques, notamment de nos jours (1), croient refléter l'expérience pure alors qu'elles se bornent à en extraire les concepts qu'elles lui ont préalablement conférés ; et c'est là justement leur erreur fondamentale. On peut nous objecter, il est vrai, que nous aussi nous avons prêté à l'expérience pure une quantité d'attributs. Nous l'avons caractérisée comme une multiplicité infinie, com-

(1) La première édition de l'« épistémologie » date de 1885 (N. d. t.).

me un agrégat de particularités incohérentes, etc... Ne s'agit-il pas, là aussi, de déterminations conceptuelles ? Par l'usage que nous en avons fait, certainement non. Nous ne nous sommes servis de ces concepts que pour diriger le regard du lecteur sur la réalité telle qu'elle se présente avant l'élaboration par la pensée. Nous ne voulons pas attribuer ces concepts à l'expérience ; nous ne les utilisons que pour attirer l'attention sur la forme de la réalité qui est dépouillée de tout concept.

Tout travail philosophique doit s'accomplir au moyen du langage, et ne peut par conséquent exprimer que des concepts. Mais une chose est de se servir de certaines paroles pour attribuer expressément une qualité à un objet, autre chose de ne les utiliser que pour diriger l'attention du lecteur ou de l'auditeur. Si l'on voulait bien nous permettre une comparaison nous dirions : si A dit à B : « Considère cet homme au sein de sa famille, et tu porteras sur lui un tout autre jugement que si tu ne le connais que dans l'exercice de sa fonction », ceci est bien autre chose que s'il lui dit : « Tel homme est un excellent père de famille ». Dans le premier cas, l'attention de B est orientée dans une certaine direction : on l'invite à porter un jugement sur une personne dans certaines circonstances. Dans le second cas, on attribue expressément à cette personne une qualité définie, on pose une affirmation. Les premiers développements de cet écrit diffèrent d'autres écrits analogues comme le premier de ces cas diffère du deuxième. Si en quelqu'endroit, pour les besoins du style et de l'expression il semble en être autrement nous soulignons ici que notre exposé n'a que ce sens indicatif et ne prétend nullement avoir émis quelque affirmation que ce soit sur les choses elles-mêmes.

Cherchons un nom à cette première forme, sous laquelle nous observons la réalité, le meilleur c'est : *phénomène sensible* (2). Il ne s'agit pas seulement des *sens* qui nous mettent

(2) Dans ces études, on trouve déjà l'indication de la conception du spirituel, dont parlent mes œuvres ultérieures, dans le sens de ce qui a été dit plus haut (voir note 1, chap. IV).

Ces études ne contredisent pas la conception du spirituel, mais veu-

en rapport avec le monde extérieur mais de *tous* les organes corporels et spirituels qui servent à percevoir les faits immédiats. Le terme « sens intérieur » est en effet une dénomination courante en psychologie pour désigner la faculté de percevoir les expériences intérieures.

Quant au mot *phénomène,* il doit simplement nous permettre de désigner un objet ou un processus qui nous est perceptible, dans la mesure où il se présente dans l'espace ou dans le temps.

Il nous faut encore ici soulever une question qui doit nous mener au second facteur que nous avons à considérer pour arriver à une notion claire de la connaissance : la *Pensée.*

La forme sous laquelle l'expérience nous est apparue jusqu'ici correspond-elle à l'essence même de la chose ? Est-elle une propriété du réel ?

La réponse à cette question est grosse de conséquences. En effet, si cette forme est une propriété essentielle des objets de l'expérience, quelque chose qui leur appartient par nature, il est inconcevable qu'on puisse jamais dépasser ce degré de la connaissance. Nous en serions alors réduits à noter pêle-mêle tout ce que nous percevons, et la collection de ces notes éparses formerait notre science. A quoi servirait en effet toute recherche d'un lien entre les choses, si l'isolement total qui les caractérise sur le plan de l'expérience, était leur propriété intrinsèque ?

Il en serait tout autrement si cette forme du réel n'était pas son essence, mais seulement son aspect extérieur et secondaire, si nous n'avions devant nous, de l'essence véritable du monde, qu'une écorce qui nous la cache et nous incite à la chercher plus avant. Il nous faudrait alors tendre à percer cette écorce. Nous devrions partir de cette première forme

lent simplement faire remarquer ceci : Pour arriver jusqu'à l'essence de la perception sensible, il ne s'agit pas, en quelque sorte de percer et bouleverser cette dernière, puis, en la dépassant, de s'avancer vers un être qui serait derrière elle afin d'en saisir l'essence, mais bien d'un retour à l'élément de la pensée qui se manifeste dans l'homme.

sous laquelle le monde nous apparaît, pour saisir ses propriétés véritables (essentielles). Il nous faudrait surmonter le « *phénomène sensible* » pour en faire surgir un phénomène de forme supérieure.

La réponse à cette question est donnée dans les considérations qui suivent.

LA PENSÉE

LA PENSEE, EXPERIENCE SUPERIEURE DANS LE DOMAINE DE L'EXPERIENCE

Dans le chaos incoordonné de l'expérience — et se présentant à nous comme étant aussi un fait d'expérience — nous rencontrons un élément qui nous mène par delà cette incoordination. C'est la *pensée.* La pensée occupe déjà comme simple fait d'expérience dans l'expérience, une place d'exception.

Dans tout le reste du monde de l'expérience, si je m'en tiens à ce qui s'offre immédiatement à mes sens, je ne puis atteindre que les faits isolés. Admettons que j'aie devant moi un liquide que je fasse bouillir. Sa surface est d'abord tranquille ; puis je vois monter des bulles de vapeur, cette surface s'anime d'un mouvement, et finalement le liquide se transforme en vapeur. Voilà les percpetions isolées qui se succèdent. Je peux tourner et retourner la chose comme il me plaît ; quand je m'en tiens à ce que me fournissent les sens, je ne trouve aucun lien entre les faits. Ce n'est pas le cas pour la pensée. Si par exemple je saisis le concept de cause, celui-ci me conduit, par son propre contenu, à celui de l'effet. Il suffit que je maintienne les pensées telles qu'elles se présentent dans l'expérience immédiate, pour qu'elles apparaissent déjà comme déterminées par certaines lois.

Ce qui, pour tous autres faits du domaine de l'expérience, doit d'abord être puisé ailleurs pour pouvoir lui être appliqué : à savoir *les lois qui les régissent*, existe déjà dans la pensée, dès sa première manifestation. Dans tous les autres faits de l'expérience, ce n'est *pas* la totalité de la chose qui s'exprime dans ce qui se présente comme phénomène à ma conscience ; dans la pensée, la totalité de la chose s'exprime sans aucun reliquat. D'un côté, je dois d'abord percer l'enveloppe pour arriver au noyau ; de l'autre, enveloppe et noyau forment une totalité indivise. Ce n'est qu'un préjugé universel qui fait apparaître la pensée analogue au reste de l'expérience. Il nous suffit, lorsque nous pensons, de surmonter ce préjugé *qui dépend de nous*. Dans toute autre expérience, il nous faut résoudre une difficulté qui réside *dans* la chose. *L'élément que dans le reste de l'expérience, il nous faut d'abord chercher, est devenu lui-même, dans la pensée, expérience immédiate.*

C'est là la solution d'une difficulté qui peut être difficilement résolue autrement. S'en tenir à l'expérience, c'est une exigence justifiée de la science. Mais non moins justifiée est l'exigence qui consiste à rechercher les lois intrinsèques régissant cette expérience. *Celles-ci doivent donc elles-mêmes apparaître comme une expérience au sein de l'expérience.* C'est ainsi que l'expérience est approfondie par elle-même (1). Notre épistémologie pose l'exigence de l'expérience sous sa forme suprême, elle rejette tout essai d'y introduire un élément étranger. Elle trouve les déterminations de la pensée dans le domaine même de l'expérience. Le mode d'apparition de la pensée est le même que celui de tout le domaine de l'expérience.

On méconnait en général la portée et la signification propre du principe de l'expérience. Sous sa forme la plus stricte il exige de laisser aux objets de la réalité la forme primitive de leur apparition et de n'en faire qu'ainsi des objets de science. C'est un principe de pure méthode. Il n'exprime rien du

(1) Il est juste de s'en tenir à l'expérience. Il est non moins juste de chercher à la comprendre. Il faut donc que la compréhension apparaisse comme une expérience au sein de l'expérience. (N. d. t.).

tout quant au contenu de l'expérience. Si l'on voulait affirmer, comme le fait le matérialisme, que seules les *perceptions sensorielles* peuvent être objet de science, on ne pourrait *pas* s'appuyer sur ce principe. Car celui-ci n'émet aucun jugement sur le caractère (sensible ou idéel) du contenu. Mais si ce principe doit être applicable sous la forme précitée la plus stricte, en un certain cas, alors il présuppose une condition. Il exige en effet que les objets tels qu'ils entrent dans le champ de l'expérience aient déjà une forme qui satisfasse à la recherche scientifique. Ce n'est pas le cas, comme nous l'avons vu, pour l'expérience sensorielle. Ce n'est le cas que pour la pensée.

Pour la pensée seule, le principe de l'expérience peut s'appliquer dans son sens extrême.

Cela n'exclut pas que ce principe puisse aussi être appliqué au reste du monde. En effet, il existe sous d'autres formes que sa forme extrême. Lorsque pour l'explication scientifique d'un objet, il ne nous suffit pas de le prendre tel qu'il est immédiatement perçu, cette explication peut toujours se faire en puisant ses moyens dans d'autres domaines du monde de l'expérience. Ce faisant nous n'avons pas dépassé le domaine de « l'expérience en général ».

Une science du connaître fondée sur la conception de Gœthe considère comme essentiel de rester entièrement fidèle au principe de l'expérience. Personne n'a reconnu autant que Gœthe la valeur exclusive de ce principe. Il a défendu ce principe avec la même sévérité que nous l'avons fait plus haut. Toutes les opinions les plus élevées sur la Nature lui paraissaient tirées du champ de l'expérience « une Nature supérieure au sein de la Nature ». (Dichtung und Wahrheit, XXII, page 24)

Dans son essai : « La Nature », il dit que nous sommes incapables de sortir de la Nature. Si dons nous voulons nous renseigner sur elle, selon lui, c'est encore *en elle* que nous en trouvons les moyens.

Mais comment pourrait-on fonder une science du connaître sur le principe de l'expérience, si nous ne trouvions pas

en un point quelconque de l'expérience même l'élément fondamental de toute possibilité de connaître, à savoir le jeu idéel des lois ? Il nous suffit, comme nous l'avons vu de prendre contact avec cet élément ; il nous suffit de nous y plonger. Car il se trouve dans le champ de l'expérience.

Mais est-ce que vraiment la pensée devient consciente et se présente à nous de telle façon que nous puissions revendiquer pour elle à bon droit les caractères qu'on lui a attribués ci-dessus ? Quiconque dirige son attention sur ce point trouvera qu'il existe une différence essentielle entre la façon dont nous prenons conscience d'un phénomène extérieur de la réalité sensible ou même d'un autre processus de notre vie psychologique, et celle dont nous percevons notre propre pensée. Dans le premier cas, nous avons certainement conscience de nous trouver en face d'une chose achevée ; en effet achevée dans la mesure où elle est devenue phénomène sans que nous ayons exercé une influence *déterminante* sur son devenir. Il en est autrement pour la pensée. Ce n'est qu'à première vue qu'elle apparaît semblable au reste de l'expérience. Quand nous saisissons une pensée quelconque, nous savons dans l'immédiateté avec laquelle elle pénètre en notre conscience, que nous sommes intimement liés à son mode d'apparition. Quand une idée me vient subitement et que son arrivée est tout à fait comparable à celle d'un événement extérieur transmis préalablement par les yeux ou les oreilles, je sais cependant que le champ de manifestation de cette pensée est *ma* conscience ; je sais que *mon* activité est nécessaire pour que l'idée devienne un fait. Pour tout objet extérieur, je suis certain qu'il n'offre d'abord à mes sens que son côté extérieur ; pour la pensée, je sais exactement que ce qu'elle m'offre immédiatement est d'emblée sa *totalité*, qu'elle pénètre dans ma conscience comme un tout achevé. Les mobiles extérieurs qu'il faut toujours présupposer à l'origine d'un objet sensible, ne jouent pas de rôle dans la pensée. En effet, c'est à eux que nous devons attribuer le fait que le phénomène sensible nous apparaît comme quelque chose d'achevé ; c'est à eux que nous devons imputer son *devenir*. Quant à la pensée, je sais que ce *devenir*

n'est pas possible sans mon activité. Je dois élaborer ma pensée, en recréer le contenu, la *vivre* intérieurement dans ses moindres détails pour qu'elle ait une signification quelconque pour moi.

Nous avons jusqu'ici acquis les vérités suivantes : Sur le premier échelon de l'observation du monde, la réalité globale nous apparaît comme un agrégat incohérent ; la pensée est incluse au sein de ce chaos. Si nous parcourons cette diversité, nous y trouvons un élément qui présente déjà, à ce premier degré de manifestation, le caractère que tous les autres doivent encore acquérir. Cet élément est la pensée. Ce qu'il faut surmonter dans tout le reste de l'expérience, à savoir la forme de son apparition immédiate, c'est précisément ce qui doit être conservé dans la pensée. Ce facteur de la réalité qui doit garder sa forme primitive, nous le trouvons dans notre conscience et nous lui sommes liés au point que *l'activité de notre esprit et l'apparition de ce facteur ne font qu'un*. C'est une seule et même chose considérée sous deux aspects. Cette chose est le contenu idéel du monde. Ce contenu se présente d'une part comme *activité de notre conscience*, d'autre part comme *apparition immédiate d'un ensemble de lois achevé en soi, comme un contenu conceptuel déterminé en soi*. Nous verrons bientôt quel aspect est prépondérant.



C'est donc parce que nous nous trouvons à *l'intérieur* du contenu de la pensée et que nous le pénétrons dans toutes ses parties constitutives, que nous sommes capables de connaître réellement *sa nature la plus intime*. La manière dont il se présente à nous, nous garantit que les qualités que nous lui avons préalablement attribuées lui appartiennent réellement. Il peut donc à bon droit servir de point de départ pour toute considération ultérieure du monde. Nous pouvons déduire de *lui-même* son caractère *essentiel* ; mais si nous voulons obtenir le *caractère essentiel* des autres choses, c'est par lui qu'il nous faut commencer nos recherches. Exprimons-nous encore *plus clairement. Puisque c'est dans*

la pensée seule que nous découvrons une cohérence réelle, une détermination conceptuelle, la cohérence du reste du monde que nous ne trouvons pas en lui, doit donc aussi se trouver contenu dans la pensée. En d'autres termes, *appréhension sensorielle* et *pensée* se font face dans l'expérience. Mais celle-là ne nous éclaire nullement sur son essence propre ; celle-ci nous éclaire à la fois sur *elle-même* et sur l'essence de cette *appréhension sensorielle.*

PENSEE ET CONSCIENCE

Or, il semble que nous introduisions nous-mêmes l'élément subjectif que nous voulions écarter si fermement de notre épistémologie. Sinon tout le monde de l'expérience, du moins la pensée, — pourrait-on conclure de ce que nous venons de poser — contient, d'après notre propre théorie, un caractère subjectif.

Cette objection vient d'une confusion entre le théâtre de nos pensées et cet autre élément qui détermine leur contenu et leurs lois intrinsèques. Produisant un contenu de pensée nous ne déterminons nullement, ce faisant, les rapports qui doivent régir nos pensées. Nous ne fournissons que la cause occasionnelle pour que le contenu de pensée puisse se développer *conformément à sa nature propre*. Nous saisissons la pensée *a* et la pensée *b*, et nous leur donnons l'occasion d'entrer en un rapport réciproque, en les mettant en présence. Ce n'est pas notre organisation subjective qui *détermine*, d'une certaine manière, ce rapport de *a* à *b*, mais le contenu même de a et de b est *l'unique facteur déterminant*. Que a se rapporte à *b* de telle manière et non d'une autre ne dépend en rien de notre influence. *Notre esprit ne fait que relier les pensées selon leur contenu.* Dans la pensée nous obéissons donc au principe de l'expérience sous sa forme la plus stricte.

Ainsi se trouve réfuté l'opinion de Kant, de Schopenauer, et dans un certain sens aussi, de Fichte, selon laquelle les

lois que nous admettons pour expliquer l'univers ne sont que le résultat de notre propre organisation spirituelle et que nous les *introduisons* dans le monde par les seules facultés de notre esprit.

On pourrait faire encore une objection du point de vue subjectiviste. En admettant que le rapport entre les lois qui régissent les pensées ne s'opère pas sous l'effet de notre organisation, mais dépende de leur contenu, ce contenu pourrait bien être pourtant un produit purement subjectif, une simple qualité de notre esprit ; de sorte que nous ne ferions que réunir des éléments que nous aurions d'abord nous-mêmes produits. Alors le monde de nos pensées n'en serait pas moins une apparence subjective. Mais il est très facile de réfuter cette objection. En effet, si elle était fondée, nous enchaînerions le contenu de notre pensée selon des lois dont nous ne saurions véritablement pas d'où elles viennent. Si donc ces lois ne viennent pas de notre subjectivité, ce que nous pouvons admettre comme démontré par notre raisonnement précédent, quelle doit être alors leur origine puisqu'elles régissent les rapports d'un contenu dont nous sommes nous-mêmes les auteurs ?

Le monde de nos pensées est donc une entité édifiée pleinement sur elle-même ; c'est un tout clos, parfait et achevé en lui-même. Nous voyons ici lequel des deux côtés du monde des pensées est l'essentiel : le côté *objectif* de son contenu et *non* le côté *subjectif* de sa manifestation.

C'est dans le système philosophique de Hegel que cette cohérence et cette perfection intrinsèques de la pensée se trouvent reconnues le plus clairement. Nul n'a, autant que lui, cru à la puissance de la pensée au point de fonder sur elle seule une conception de l'univers. Hegel a dans la pensée une *confiance absolue* ; elle est même l'unique facteur de la réalité auquel il se fie, au plein sens du terme. Quelle que soit la justesse de son opinion en général, c'est pourtant lui qui a pleinement déprécié la pensée par la forme trop stricte sous laquelle il la défend. La façon dont il expose son opinion est responsable de la funeste confusion qui s'est glissée dans notre « pensée sur la pensée ». Pour bien mettre

en évidence la signification de la pensée, de l'idée, il a désigné la nécessité de la pensée comme étant en même temps nécessité des faits. Par là, il a commis l'erreur de ranger les lois conceptuelles dans l'ordre non point de la pensée pure mais des faits. Il suffirait d'un pas de plus pour voir dans son opinion une tentative de chercher la pensée comme une chose, dans le monde même de la réalité perceptible aux sens. Mais il ne l'a sans doute jamais exprimé clairement ainsi. *Ce qu'il faut, c'est constater que le champ de la pensée est uniquement la conscience humaine.* Il faut ensuite montrer que ce fait n'amoindrit en rien l'objectivité du monde de la pensée. Hegel s'est borné à montrer le côté objectif de la pensée, mais la majorité des hommes n'en voient que le côté subjectif, parce que c'est plus facile ; et Hegel leur semble s'illusionner en traitant comme une chose un objet purement idéel. Même à notre époque, beaucoup d'érudits ne sont pas exempts de cette erreur. Ils condamnent Hegel pour un défaut qu'il n'a pas mais celui-ci prête à confusion car il n'a pas suffisamment éclairé cette question.

Nous convenons que notre jugement se trouve ici devant une difficulté. Mais nous croyons une pensée énergique capable de la surmonter. Représentons-nous cette dualité : d'une part c'est par notre *activité* que nous faisons apparaître le monde idéel et d'autre part ce que nous créons ainsi par notre activité, *repose sur ses lois propres.* Il est vrai que nous avons l'habitude de nous représenter un phénomène en nous bornant à l'observer passivement. Mais ce n'est pas une condition indispensable. Si inhabituel que cela soit de se représenter que nous créons nous-mêmes activement quelque chose d'objectif que, en d'autres termes, nous ne percevons pas seulement un phénomène mais le produisons en même temps... ce n'est pas inconcevable.

Il suffit d'abandonner l'opinion qui admet autant de modes de pensée que d'individus. Cette opinion n'est d'ailleurs rien d'autre qu'un préjugé traditionnel. On la présuppose partout tacitement sans remarquer qu'une autre serait pour le moins aussi valable, et que les raisons en faveur de l'une ou de l'autre devraient être préalablement pesées. A la place

de *cette* opinion représentons-nous la suivante : il n'existerait *qu'un seul* contenu conceptuel, et notre pensée individuelle ne serait que le travail de notre moi, de notre personnalité individuelle pour pénétrer dans le *centre idéel* du monde. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner la justesse ou la fausseté de cette conception, mais elle est possible, et ainsi nous avons atteint notre objectif, à savoir : montrer qu'il est parfaitement concevable que l'objectivité de la pensée, que nous posons comme nécessaire, apparaisse aussi comme cohérente.

Quant à l'objectivité, le travail du penseur est fort bien comparable à celui du mécanicien. De même que celui-ci fait coopérer les forces de la nature, et provoque ainsi un travail et un déploiement d'énergie utiles et sensés, de même le penseur laisse les éléments de la pensée se confronter d'une manière vivante et se développer pour édifier les systèmes qui constituent nos sciences.

Rien n'éclaire mieux une conception que la découverte des erreurs qui s'y opposent. Nous voulons à nouveau faire appel à cette méthode que nous avons déjà employée avec profit.

On croit généralement que si nous relions certains concepts à des complexes plus vastes, ou bien que nous pensons en général d'une certaine manière, c'est parce que nous nous sentons poussés par une contrainte intérieure (logique). Volkelt, lui aussi, s'est rallié à ce point de vue. Mais comment ce dernier concorde-t-il avec la *clarté transparente* qui caractérise le monde de nos pensées dans notre conscience ? Il n'existe absolument rien dans le monde que nous connaissions plus exactement que nos pensées. Faut-il donc une *contrainte intérieure* pour construire un rapport, un lien entre les concepts, alors que tout est si clair ? Ai-je besoin de contrainte alors que je connais parfaitement la nature de ce qui est à relier, et que je puis ainsi me diriger selon *cette nature* ? Toutes nos opérations de pensée sont des processus qui se fondent sur la compréhension de la nature intime des pensées et non sur une contrainte. Une telle contrainte est foncièrement contraire à la nature de la pensée.

Il se pourrait encore qu'il soit conforme à l'essence de la pensée d'imprimer d'emblée son contenu dans sa manifestation, mais que nous ne soyions pas capables, de par l'organisation de notre esprit, de percevoir ce contenu. Mais ce n'est pas le cas. La manière dont le contenu de pensée se présente à nous, nous garantit que nous sommes face à l'essence de la chose. En effet, nous avons parfaitement conscience d'accompagner *nous-mêmes* avec notre esprit chaque opération au sein du monde de la pensée. On ne peut se représenter la forme que conditionnée par *l'essence de la chose*. Comment devrions-nous nous *recréer* la forme si nous ne connaissions pas l'essence de la chose ? On peut concevoir que la forme nous apparaît comme un tout achevé et que nous en cherchons *ensuite* le noyau. Mais il est absolument impensable de collaborer à la *création* du phénomène, sans opérer cette création à partir du noyau.

LA NATURE INTRINSEQUE DE LA PENSEE

Faisons un pas de plus dans l'investigation de la pensée. Jusqu'ici c'est sa position par rapport à tous les autres phénomènes de l'expérience que nous avons considérée. Ainsi nous avons découvert qu'elle occupe parmi eux une place privilégiée, et qu'elle y joue un rôle *central*. Nous voulons à présent en faire abstraction et nous limiter à la nature *intrinsèque* de la pensée, examiner le caractère spécifique du monde de la pensée, pour apprendre comment *une* pensée dépend d'une *autre* ; quel est le rapport des pensées *entre elles*. Ceci nous fournira les moyens d'éclaircir la question : qu'est-ce que *connaître* ? Que signifie penser sur la réalité ? Que signifie aborder le monde par la pensée ?

Il faut que nous restions libres de toute opinion préconçue. Et ç'en serait une de vouloir présupposer que le concept - la pensée - est l'image, localisée *à l'intérieur* de notre conscience, qui nous permet d'expliquer un objet situé *en dehors* de celle-ci. De cette supposition ou d'autres semblables, il ne sera pas question ici. Nous prenons les pensées telles qu'elles se présentent à nous. Si elles ont un rapport, et lequel, avec quelqu'autre chose, c'est précisément ce que nous voulons examiner. Nous ne devons donc pas en faire notre point de départ. Cette opinion sur le rapport entre concept et objet est très fréquente. On définit en effet souvent le concept comme le reflet spirituel d'un objet situé hors de l'esprit. Les concepts reproduiraient les choses, et nous en communiqueraient une fidèle photographie. Souvent, quand on parle de la pensée, on ne pense qu'à ce rapport présupposé. On ne

cherche presque jamais à explorer le royaume des pensées au dehors même de ses propres limites pour voir ce que l'on y découvre. Examinons maintenant ce royaume comme si, au-delà de ses confins rien d'autre n'existait, comme si la pensée était *toute la réalité*. Ne tenons aucun compte, pour un moment, du reste de l'univers.

Dans les tentatives épistémologiques qui s'appuient sur Kant on a omis de le faire et cette omission a été fatale à la pensée scientifique et philosophique. Elle l'a poussée dans une direction totalement opposée à la nôtre. De par sa nature une telle orientation scientifique ne pourra jamais comprendre *Gœthe*. Il est proprement *contraire* à l'esprit de Gœthe d'édifier la connaissance sur une proposition que l'on n'aurait pas tirée de l'observation mais attribuée soi-même à l'objet observé. Or c'est ce que l'on fait en posant à la base de toute connaissance l'opinion précitée sur le rapport entre pensée et réalité ; entre idée et monde. Voici la seule attitude conforme à l'esprit de Gœthe : se concentrer sur la nature propre de la pensée elle-même, et ensuite, ayant reconnu cette pensée selon *son* essence intrinsèque, attendre de voir quel est le rapport qui résulte de sa confrontation avec l'expérience.



Gœthe suit toujours le chemin de l'expérience au sens rigoureux. Il prend d'abord les objets tels qu'ils sont, il cherche, en écartant soigneusement toute opinion subjective, à en pénétrer la nature ; puis il établit les conditions selon lesquelles ces objets peuvent entrer en interaction, et il attend ce qui en résulte. Il veut, en créant des circonstances caractéristiques donner à la nature l'occasion de manifester les lois qui la régissent et en quelque sorte de les exprimer elle-même.

Comment nous apparaît notre pensée considérée *en elle-même* ? C'est une *pluralité* de pensées diversement entrelacées, liées organiquement entre elles. Mais cette pluralité, si nous l'examinons soigneusement sous toutes ses faces, se dévoile comme une unité harmonieuse. Tous ces éléments ont un rapport entre eux ; ils se conditionnent, se modifient ou se délimitent réciproquement, etc... Dès que notre esprit se représente deux pensées *qui se correspondent*, il

remarque aussitôt qu'elles se fondent en un tout. Il trouve partout des relations dans le domaine de ses pensées ; *tel* concept se rattache à *tel autre* ; un troisième explique ou étaye le quatrième, etc... Par exemple, nous trouvons dans notre conscience la notion d' « organisme » ; si nous passons en revue l'ensemble de nos représentations, nous en rencontrons une seconde : « développement régulier, croissance ». Aussitôt, il apparaît que ces deux notions se correspondent, qu'elles ne représentent que deux côtés d'une seule et même chose. Il en est ainsi de tout notre système conceptuel. Toutes les notions particulières font partie d'un grand tout que nous appelons notre pensée.

Si un concept *isolé* apparaît dans ma conscience, je n'ai de cesse avant de l'avoir mis en accord avec l'ensemble de mes pensées ; s'il en reste séparé, un tel concept particulier m'est absolument insupportable. Car j'ai la conscience d'une harmonie intrinsèque de toutes les pensées et de leur unité. Voici pourquoi tout isolement de ce genre nous semble factice et irréel.

Quand nous sommes parvenus à donner à la totalité de notre pensée le caractère de cohérence intérieure parfaite, nous en retirons la satisfaction à laquelle aspire notre esprit. *Nous nous sentons alors en possession de la vérité.*

Si nous appelons *vérité* la concordance totale de tous les concepts dont nous disposons, nous voyons surgir la question : « Mais la pensée a-t-elle un contenu indépendant de toute réalité et de tout phénomène perceptibles ? Reste-t-il autre chose qu'un vide absolu, qu'un pur phantasme, une fois écarté tout contenu sensible ? ».

Cette dernière opinion semble être très répandue, aussi nous faut-il l'examiner de plus près. Comme nous l'avons déjà remarqué précédemment, on ne se représente le plus souvent tout le système conceptuel que comme une photographie du monde extérieur. Tout en maintenant que notre savoir prend *forme* de pensée, on exige d'une science strictement « objective » qu'elle n'emprunte son contenu qu'à l'extérieur. Le monde extérieur fournirait la matière d'où

découlent nos concepts. Ceux-ci, sans lui, ne seraient que des schémas dépourvus de tout contenu. Abstraction faite du monde extérieur, les concepts et les idées n'auraient plus de sens, puisqu'ils n'existent que par rapport à lui. On peut appeler cette opinion la négation du concept, car celui-ci n'a plus aucune signification pour la réalité objective. Il lui est *surajouté* : Le monde serait là dans sa plénitude, même s'il n'existait pas de concepts. Ceux-ci ne lui apporteraient rien de neuf. Ils ne contiendraient rien qui sans eux n'existerait pas. Ils ne sont là que parce que le sujet connaissant veut se servir d'eux, pour avoir sous une forme qui *lui* corresponde, ce qui existe aussi sans cela. Ils ne sont pour lui qu'un moyen de s'approprier un contenu dont la nature en soi est *non conceptuelle.* Telle est cette opinion.

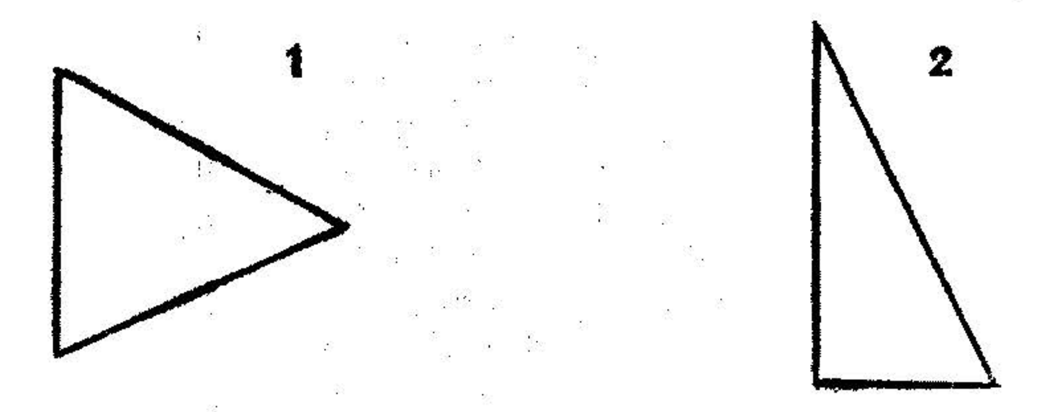
Si elle était fondée, cela impliquerait la justesse d'une des trois suppositions suivantes :

1) Le monde conceptuel serait à l'égard du monde extérieur dans un rapport tel qu'il se bornerait à reproduire sous une autre forme tout le contenu de ce dernier. Par monde extérieur on entend ici le monde sensible. Si tel était le cas on ne pourrait pas comprendre pourquoi il serait nécessaire de s'élever au-dessus du monde sensible. Car tous les éléments de la connaissance seraient donnés d'emblée avec lui.

2) Le monde conceptuel ne recevrait comme contenu qu'une partie de « ce qui se manifeste aux sens ». Qu'on se représente la chose à peu près comme suit : Nous faisons une série d'observations, au cours desquelles nous entrons en contact avec les objets les plus divers. Il nous apparaît alors que certains traits que nous découvrons dans un objet, nous les avions déjà observés. Notre œil passe en revue une série d'objets : A, B, C, D, etc... A présente les traits p, q, a, r ; B : l, m, b, n ; C : k, h, c, g ; enfin D : p, u, a, v. Nous retrouvons donc en D les traits p et a que nous avons déjà rencontrés en A. Ces caractères, nous les désignons comme *essentiels.* Et dans la mesure où A et D présentent en commun ces traits essentiels, nous leur reconnaissons une parenté de nature. C'est ainsi que nous réunissons A et D en

saisissant par la pensée leurs traits essentiels. Nous avons alors une pensée qui ne coïncide pas exactement avec le monde sensible ; elle ne présente donc pas le caractère de superfluité dénoncé plus haut et d'autre part elle est également loin d'ajouter quelque chose au monde sensible. On peut y répondre : pour reconnaître quelles qualités appartiennent *essentiellement* à une chose, il faut avoir un certain *critère* qui nous permette de distinguer l'essentiel de l'accessoire. Ce critère ne peut pas résider dans l'objet lui-même, car celui-ci contient l'essentiel et l'accessoire d'une manière indifférenciée. Ce critère doit donc être un contenu spécifique de notre pensée.

Mais cette objection ne réfute pas encore complètement l'opinion qui nous préoccupe. On peut dire en effet : « C'est précisément de nommer telle chose essentielle ou telle autre accessoire qui est une supposition injustifiée. Aussi n'est-ce pas de cela que nous nous soucions. Ce dont il s'agit simplement c'est que, rencontrant certaines qualités identiques dans plusieurs objets, nous *conférons* à ces dernières une parenté. Il n'est nullement question que ces qualités identiques soient aussi essentielles ». Mais ce raisonnement fait une présupposition absolument contraire à la réalité. *En effet, si l'on s'en tient à l'expérience sensible, deux choses, même apparentées, n'ont absolument rien de commun.* Prenons un exemple. Le plus simple est le meilleur, car il est le plus clair. Considérons les deux triangles ci-dessous :



Qu'ont-ils réellement de commun quand on s'en tient à

l'expérience sensible ? Rien du tout. Ce qu'ils ont de commun, à savoir la loi qui les régit, et qui leur applique à tous deux le concept « triangle », ne nous apparaît *que si nous dépassons l'expérience* sensible. Le concept triangle englobe tous les triangles. *Ce n'est pas en considérant tous les triangles particuliers que nous le trouvons.* Ce concept reste toujours le même, si souvent que je me le représente, alors que j'aurais de la peine à voir deux fois *le même* « triangle ». Ce par quoi le triangle particulier est précisément « celui-ci » et non pas un autre, ne tient en rien au concept. Un triangle déterminé n'est pas *ce* triangle déterminé, par le fait qu'il correspond à ce concept, mais par des éléments absolument étrangers au concept, tels que : la longueur des côtés, la grandeur des angles, la position, etc... Il est donc absolument inadmissible d'affirmer que le contenu du *concept* triangle est emprunté au monde des objets sensibles puisque l'on voit qu'aucun des phénomènes perceptibles aux sens ne le contient.

3) Il y a encore une troisième possibilité. Le concept pourrait bien être le moyen de saisir des entités non perceptibles aux sens, mais ayant néanmoins un caractère d'existence en soi. Ce dernier serait alors *le contenu non conceptuel* de notre pensée en tant que forme conceptuelle. Quiconque admet de telles entités qui sont au-delà de l'expérience, et nous accorde la possibilité de les connaître, doit pourtant voir nécessairement dans le concept le truchement de cette connaissance.

Nous exposerons encore par ailleurs l'insuffisance de cette opinion. Nous nous bornons ici à remarquer qu'elle *ne peut nier* que les concepts aient un contenu. Car si ce à quoi s'applique la pensée se trouvait au-delà de toute expérience et au-delà de la pensée, cette dernière à plus forte raison aurait en elle-même le contenu sur lequel elle s'appuie. Elle ne pourrait pas penser sur des objets dont on ne rencontre aucune trace dans le monde de la pensée.

De toute manière il est clair que la pensée n'est pas un récipient vide. Prise en soi, elle a un contenu, et celui-ci ne se confond pas avec une autre forme phénoménale.

LA SCIENCE

PENSEE ET PERCEPTION

La science imprègne la réalité perçue, des concepts saisis et élaborés par notre pensée. Elle ajoute à la perception possible un complément et un approfondissement : notre esprit lui-même élève par son activité à la lumière de la pleine réalité ce qui n'était qu'obscure possibilité. Ceci présuppose que la perception exige que l'esprit la parachève. Elle n'est en elle-même rien de définitif, d'ultime, d'achevé.

L'erreur fondamentale de la science moderne consiste à prendre pour achevé ce que perçoivent les sens. C'est pourquoi elle se donne pour tâche de se borner à le photographier. Il n'y a guère que le positivisme qui le fasse d'une manière conséquente en refusant simplement de rien ajouter à la perception. Et pourtant on voit aujourd'hui presque toutes les sciences considérer que ce point de vue est juste. Au vrai sens du mot, seule suffirait à cette exigence une science qui se contenterait d'énumérer et de décrire les choses telles qu'elles se trouvent juxtaposées dans l'espace, et les évènements tels qu'ils se suivent dans le temps. C'est l'histoire naturelle ancienne méthode qui y correspondrait le mieux. La science moderne, tout en posant la même exigence, (qu'elle édifie même en théorie de l'expérience) l'outrepasse dès son premier pas effectif.

Il nous faudrait renoncer totalement à penser si nous voulions nous en tenir à l'expérience pure. C'est rabaisser la

pensée que de lui retirer la possibilité de percevoir en elle-même des réalités inaccessibles aux sens. Il doit exister dans le réel, outre les qualités sensibles, un autre facteur, qui est saisi par la pensée. Celle-ci est un organe de l'homme destiné à observer un élément supérieur à celui qu'offrent les sens. *Elle accède à la partie de la réalité qui échappera toujours à la perception purement sensorielle.* Elle n'a pas à ruminer l'activité des sens mais à saisir ce qui leur demeure caché. La perception sensorielle ne fournit *qu'un* côté de la réalité. *L'autre* côté est l'appréhension du monde par la pensée. Or au premier abord, la pensée qui se présente à nous est complètement étrangère à la perception. Celle-ci nous vient de l'extérieur ; la pensée surgit de l'intériorité. Son contenu nous apparaît comme un organisme parfaitement cohérent. Les divers éléments du système de pensée se définissent réciproquement ; chaque concept plonge en dernier ressort ses racines dans la totalité de notre édifice idéel.

Au premier abord il semblerait impossible de trouver une transition entre la perception et la pensée puisque celle-ci, dans sa cohérence interne, se suffit à elle-même. Si les déterminations énoncées par la pensée étaient telles qu'elles n'eussent qu'un seul mode d'application, la pensée serait effectivement enfermée en elle-même. Elle ne nous laisserait d'issue vers aucune réalité. Maisi tel n'est pas le cas. Ce qu'elle détermine peut en effet se réaliser de diverses manières. Mais l'élément qui cause cette diversité ne provient pas de la pensée elle-même. Prenons l'énoncé suivant : « La terre attire tout corps » ; il peut recevoir un contenu de multiple façon. Mais cette multiplicité n'est plus accessible à la pensée. C'est ici qu'intervient un autre élément : la perception sensorielle. La perception nous offre une spécification des énoncés de la pensée alors que celle-ci leur laisse un caractère général et ouvert.

C'est sous cet aspect de spécificité que nous apparaît le monde si nous nous bornons à l'expérience seule. Or cet aspect, bien que psychologiquement le premier, est en réalité dérivé.

Dans toute élaboration scientifique de la réalité le pro-

cessus est le suivant : Nous abordons la perception concrète. Elle est devant nous comme une énigme. En nous se forme le besoin de sonder *ce* qu'elle est, son *essence,* qu'elle n'exprime pas elle-même. Ce besoin n'est rien d'autre que le travail qui tire un concept de l'obscurité de notre conscience. Ce concept, nous le maintenons alors pendant que la perception sensorielle s'effectue parallèlement à ce processus de pensée. Ainsi la perception qui était muette parle soudain un langage compréhensible ; nous reconnaissons que le concept que nous avons saisi est ce que nous cherchions : cette « essence » de la perception.

Ce qui vient de s'accomplir, c'est un jugement. Il diffère par sa forme du jugement qui relie deux concepts, indépendamment de la perception. Quand je dis : « la liberté est la détermination qu'un être se donne de lui-même », j'ai aussi formulé un jugement. Les éléments de ce jugement sont des concepts qui ne me sont pas donnés par la perception. C'est sur des jugements de ce genre que repose l'unité intrinsèque de notre pensée, que nous avons traitée dans le chapitre précédent.

Le jugement dont il s'agit ici a pour sujet une perception et pour prédicat, un concept. Cet animal défini que j'ai devant moi est un chien. Ce jugement intègre une perception dans l'édifice de mes pensées. Appelons un tel jugement, jugement de perception.

Le jugement de perception me permet de reconnaître qu'un objet défini coïncide, quant à son essence, avec un concept défini.

Si donc nous voulons comprendre ce que nous percevons, la perception doit être préfigurée en nous sous forme d'un concept déterminé. Si pour un objet ce n'était pas le cas, nous passerions à côté de lui sans qu'il nous soit compréhensible.

En voici la meilleure preuve : les personnes menant une vie spirituelle plus riche accèdent au monde de l'expérience plus profondément que d'autres. Maintes expériences ne laissant aucune trace chez celles-ci font une impression pro-

fonde sur celles-là. « Si l'œil n'était solaire, comment percevrait-il le soleil ? »

Mais ne dira-t-on pas que, dans la vie, nous rencontrons une infinité de choses dont nous ne nous étions pas fait jusqu'alors le moindre concept ; et que nous créons ces concepts sur place au moment même ? C'est exact. Mais la somme de tous les concepts possibles est-elle identique à la somme de ceux que je me suis formés jusqu'à présent au long de mon existence ? Mon système conceptuel n'est-il pas susceptible de développement ? Ne puis-je pas, quand je vois une réalité qui m'est incompréhensible, mettre immédiatement ma pensée en activité pour qu'elle développe au moment même le concept que j'ai à confronter avec mon objet ? Il ne s'agit pour moi que d'avoir la faculté de faire surgir un concept déterminé du fonds que constitue le monde des pensées. Il importe non pas tant d'avoir déjà, autrefois, conçu une pensée, que de la tirer du monde des pensées qui me sont accessibles. Quand et où je la saisis, cela n'est pas essentiel pour son contenu. C'est du monde des pensées que je tire tout ce qui détermine la pensée. Quant à son contenu, l'objet sensible n'y est pour rien. Je ne fais que *re* - connaître dans l'objet sensible, la pensée que j'avais tirée de moi-même. Il est vrai que cet objet m'incite en un moment défini à faire jaillir tel contenu de pensée de l'ensemble de toutes les pensées possibles, mais il ne m'en fournit en aucune façon la substance. C'est en moi-même que je dois la chercher.

Seule l'action de notre pensée donne ses véritables déterminations à la réalité. Celle-ci, qui d'abord était muette, parle maintenant un langage intelligible.

Notre pensée est le truchement qui interprète le muet langage de l'expérience.

On a l'habitude de dire que le monde des concepts est vide, sans contenu propre, et de lui opposer la perception comme vraie réalité, pleinement définie par elle-même. C'est pourquoi il est si malaisé de discerner leurs véritables rapports réciproques. L'aperception pure est la chose la plus vide que l'on puisse concevoir, et elle ne reçoit tout son contenu que de la pensée : c'est ce qu'on oublie totalement. Ce qui est

vrai, c'est que l'aperception fournit une forme définie dans laquelle la pensée, fluide auparavant, se moule et se maintient sans notre participation active. Quand celui dont la vie intérieure est intense voit mille choses là où un esprit pauvre ne voit rien, c'est une preuve lumineuse que le *contenu* de la réalité n'est que le reflet du contenu de notre esprit, et que nous ne recevons de l'extérieur que la forme vide. Encore faut-il que nous ayons en nous le pouvoir de nous reconnaître pour les producteurs de ce contenu, sinon nous ne verrons éternellement que le reflet et non pas notre esprit qui se reflète. De même celui qui se voit dans un vrai miroir doit se connaître lui-même comme personnalité pour pouvoir se *re*-connaître dans l'image réfléchie.

En ce qui concerne son essence, toute perception sensorielle se résout finalement en un contenu conceptuel. Ce n'est qu'alors qu'elle nous apparaît transparente et claire. Souvent les sciences ne sont même pas effleurées par la conscience de cette vérité. On prend les déterminations de la pensée pour des *propriétés* de l'objet, telles que la couleur, l'odeur, etc... On croit que la détermination est une qualité inhérente à tous les corps de demeurer dans l'état de repos ou de mouvement où ils se trouvent jusqu'à ce qu'une influence extérieure vienne le modifier. C'est sous cette forme que la science énonce le principe de l'inertie. Mais l'état de fait est tout autre. Dans mon système conceptuel, existe l'idée de « corps » sous des formes multiples. L'une d'elles est la pensée d'un corps qui peut de lui-même entrer en repos ou en mouvement, une autre est celle d'un corps qui ne modifie son état que sous une influence extérieure. J'appelle ce dernier inorganique. Si donc je trouve un corps défini qui reflète dans ma perception la détermination conceptuelle sus-nommée, je le désigne comme inorganique, et je lui attache toutes les déterminations qui découlent du concept de corps inorganique.

Toutes les sciences devraient être pénétrées de cette conviction que leur contenu est uniquement conceptuel, et qu'elles n'ont d'autre rapport avec la perception que de voir dans l'objet perçu une forme particulière du concept.

ENTENDEMENT ET RAISON

Notre pensée a une double tâche : 1° - créer des concepts aux contours bien définis, 2° - réunir en un tout les concepts ainsi créés. Dans le premier cas, il s'agit de la faculté analytique, dans le second cas, de la faculté synthétique. Or, dans les sciences, ces deux activités de l'esprit ne sont nullement cultivées avec le même soin. Le nombre d'hommes possédant la sagacité qui dissèque jusqu'aux infiniment petits, dépasse de beaucoup ceux qui manient la force synthétique de la pensée, pénétrant jusqu'à l'essence des êtres.

Longtemps, on n'a donné d'autre tâche à la science que de distinguer les objets avec exactitude. Il suffit de se rappeler l'état où Gœthe trouva l'histoire naturelle. Linné lui avait donné pour idéal la recherche exacte des différences entre les plantes, pour les répartir, à l'aide des moindres détails, en classes et sous-classes. Ainsi, deux variétés d'animaux ou de plantes ne se distinguant que par des détails insignifiants, étaient classées en des espèces différentes. Si on trouvait dans quelqu'animal, appartenant jusqu'alors à une certaine classe, une anomalie inattendue des caractères arbitrairement attribués à l'espèce, on ne se disait pas : « Comment s'explique une telle anomalie ? », mais on créait simplement une nouvelle classe.

Cette analyse incombe à l'entendement. Il n'a qu'à séparer et à maintenir les concepts dans cette séparation. C'est par

lui que commence nécessairement toute recherche scientifique. Il importe en effet, d'avoir des concepts bien définis et clairement délimités avant de chercher les rapports qui les unissent. Mais il ne faut pas s'en tenir à cette dissociation. En effet, c'est un besoin essentiel de l'homme de voir en unité harmonieuse ce que l'entendement sépare. Ainsi l'entendement distingue cause et effet, mécanisme et organisme, liberté et nécessité, idée et réalité, esprit et matière, etc... Toutes ces distinctions sont effectuées par l'entendement. Et elles doivent l'être, sinon le monde nous apparaîtrait comme un chaos obscur, confus, dont toute l'unité consisterait dans son *indétermination.*

L'entendement lui-même ne peut dépasser cette séparation. Il maintient les parties distinctes.

C'est à la raison qu'incombe ce dépassement. Sa tâche est de réunir les concepts créés par l'entendement. Elle doit faire apparaître l'unité intrinsèque des éléments qu'il maintenait séparés. La séparation a été amenée artificiellement, c'est une étape nécessaire de notre connaissance, mais elle n'en est pas le terme. Celui qui n'appréhende la réalité que par l'entendement, s'éloigne d'elle. Il met à *sa* place, alors qu'*en fait elle constitue une unité,* une multiplicité artificielle, une diversité qui n'a aucun rapport avec *l'essence* de la réalité.

De là vient le divorce entre la science intellectuelle et le cœur humain. Nombreux sont ceux dont la pensée n'est pas développée au point de leur donner une conception synthétique de l'univers, saisie en pleine clarté conceptuelle, mais dont le sentiment permet fort bien d'embrasser l'harmonie intérieure du monde. A ceux-là, le cœur leur donne ce que la raison octroie à celui qui possède une culture scientifique.

En prenant connaissance d'une conception issue de l'entendement, telles personnes en repoussent avec mépris la multiplicité infinie et préfèrent l'unité que, tout en ne la connaissant pas, elles ressentent plus ou moins vivement. Elles voient fort bien que l'entendement s'éloigne de la Nature, et perd de vue le lien spirituel reliant les parties de la réalité.

La raison ramène à la réalité. Elle reconnait totalement

l'unicité de l'Etre qui, auparavant, avait été seulement *sentie* ou même *pressentie* obscurément. La compréhension de l'entendement doit être approfondie par celle de la raison. Si celle-là, au lieu d'être considérée comme une étape nécessaire, est prise comme fin en soi, elle ne donne pas la réalité, mais sa caricature.

Unir des pensées créées par l'entendement présente quelquefois des difficultés. L'histoire des sciences nous en fournit maints exemples. Nous voyons souvent l'esprit humain lutter pour relier ce que l'entendement avait dissocié.

La vue de la raison permet à l'homme de revenir à l'unité du monde.

Kant a déjà signalé la distinction de l'entendement et de la raison. La raison étant la faculté de percevoir les idées ; l'entendement se borne en revanche à une vision morcelée de l'Univers.

La raison est effectivement la faculté de percevoir les idées. Il faut établir ici la distinction entre le concept et l'idée, dont nous ne nous sommes pas préoccupés jusqu'à présent. Nous nous étions contentés jusqu'ici de déterminer les qualités de la pensée, englobant à la fois concept *et* idée. Le concept est la pensée isolée fixée par l'entendement. Si je rassemble une pluralité de ces concepts en un courant vivant, où ils s'interpénètrent et s'unissent, il en résulte des corps de pensée nouveaux. Ceux-ci, insaisissables à l'entendement, ne sont accessibles qu'à la raison. Pour la raison, les créations de l'entendement abdiquent leur existence particulière, et ne représentent plus qu'une partie d'une totalité. Appelons idées ces ensembles créés par la raison.

Kant a aussi énoncé que l'idée réunit une pluralité de concepts. Mais il a taxé les corps de la pensée produits par la raison de purs phantasmes, d'illusions, par lesquels l'esprit humain se dupe éternellement. à cause de son aspiration éternelle à une unité de l'expérience qui ne lui est donnée nulle part. Les unités qu'expriment les idées ne reposent pas, selon Kant, sur des rapports objectifs, ne découlant pas de la chose elle-même, mais ne sont que des normes pure-

ment subjectives, selon lesquelles nous ordonnons notre savoir. C'est pourquoi Kant ne définit pas les idées comme des principes constitutifs, inhérents à la chose, mais comme des principes normatifs, qui n'ont de sens et de valeur que pour la systématique de notre savoir.

Il suffit de considérer comment les idées se forment pour que cette opinion s'avère erronée. Il est certes exact que la raison subjective (prise comme une faculté de l'esprit humain) aspire à l'unité. Mais elle est un besoin sans contenu, une pure *aspiration*. En présence d'une hétérogénéité absolue, elle est incapable de faire jaillir d'elle-même une unité. Mais en présence d'une multiplicité de phénomènes susceptibles d'une synthèse, c'est elle qui l'accomplit. Or, les concepts élaborés par l'entendement forment une telle multiplicité.

La raison ne présuppose pas une unité déterminée, mais la possibilité de la réaliser ; elle est la faculté de faire apparaître l'harmonie, lorsque celle-ci réside dans l'objet. Les concepts se groupent d'eux-mêmes en idés dans l'activité de la raison. *Celle-ci rend apparente l'unité supérieure des concepts élaborés par l'entendement, alors que ce dernier la possédait, mais sans la percevoir*. D'innombrables confusions quant à l'application de la raison dans les sciences proviennent de ce que l'on n'a pas tenu compte de ce fait.

Toute connaissance, même à ses débuts, même la pensée courante, utilise tant soit peu la raison. Lorsque, dans ce jugement « tout corps est pesant », nous unissons le concept sujet au concept prédicat, il s'établit déjà une union entre deux concepts, ce qui est l'activité élémentaire de la raison.

L'unité qui est l'objet de la raison, existe *avant* toute pensée, avant tout emploi de la raison ; mais elle est latente, elle n'existe que virtuellement et non comme un fait apparent. Le travail qu'opère l'esprit humain s'effectue en deux temps ; il distingue d'abord divers éléments pour les réunir ensuite rationnellement ; c'est alors qu'il comprend parfaitement la réalité.

Celui qui ne présuppose pas cette donnée, doit, ou bien

considérer toute activité synthétique de la pensée comme un effet arbitraire et subjectif de l'esprit, ou bien admettre que l'unité, cachée derrière le monde de l'expérience, nous contraint, par une voie qui nous échappe, à unifier toute multiplicité. Nous relions des pensées sans comprendre les raisons véritables du rapport que nous établissons ; nous ne connaissons pas alors la vérité, mais elle nous est imposée de l'extérieur. Appelons dogmatique toute science fondée sur ces prémisses. Nous reviendrons sur ce point.

Toute théorie de ce genre sera bien en peine de donner les raisons pour lesquelles nous établissons tel ou tel rapport entre nos pensées. Car c'est par des raisons subjectives qu'elle doit expliquer la relation entre les différents objets, puisque leur lien objectif nous reste caché. Pourquoi formuler un jugement si la chose qui appelle la parenté entre les concepts, sujet et prédicat, est totalemnt étrangère à l'émission de ce jugement ?

Kant a fait de cette question le point de départ de ses œuvres critiques. Nous trouvons au début de la « Critique de la Raison Pure » cette question : « *Comment les jugements synthétiques à priori sont-ils possibles* », c'est-à-dire, comment est-il possible que j'unisse deux concepts, — sujet et prédicat — si le contenu de l'un n'est pas déjà renfermé dans l'autre, et si le jugement n'est pas un simple jugement d'expérience, c'est-à-dire la constatation d'un fait unique ? Kant pense que de tels jugements ne sont possibles que si leur validité permet à elle seule à l'expérience de subsister. La possibilité de l'expérience est donc déterminante pour que nous émettions un tel jugement. Lorsque je peux me dire : ce n'est que si tel ou tel jugement à priori est véritable que l'expérience est possible, c'est alors qu'il est valable. Mais on ne peut pas appliquer cela aux idées. Celles-ci ne présentent jamais pour Kant ce degré d'objectivité.

Kant trouve que les propositions des mathématiques et des sciences pures constituent de tels jugements synthétiques à priori *valables*. Il prend comme exemple $5 + 7 = 12$. La somme 12 n'est aucunement contenue dans 7 et dans 5, affirme Kant. Je dois m'élever au-dessus de 7 et de 5 et en appeler à

mon *intuition* (Anschauung) pour trouver le concept 12. C'est mon intuition qui m'impose la nécessité de cette proposition : $7 + 5 = 12$. Mais les objets de mon expérience doivent pénétrer jusqu'à moi par l'intermédiaire de mon intuition, et par conséquent se plier aux lois de celle-ci. Pour que mon expérience soit possible, de telles propositions doivent être justes.

Ce raisonnement tout artificiel de Kant ne résiste pas à un examen objectif. Il est impossible que dans le concept sujet, je ne trouve rien qui m'oriente vers le concept prédicat. Car c'est mon entendement qui a élaboré les deux concepts, et cela en présence d'une chose qui en elle-même est une. Qu'on ne s'y trompe pas. L'unité mathématique qui est à la base des nombres n'est pas l'élément primordial. Cet élément primordial, c'est la grandeur qui est la somme de tant et tant d'unités. Je dois présupposer une grandeur quand je parle d'une unité. L'unité est une création de notre entendement qui la sépare d'une totalité, de même qu'il sépare l'effet de la cause, la substance de ses qualités, etc... En pensant $5 + 7$ j'ai en réalité devant mon esprit 12 unités mathématiques non en bloc, mais en deux parties. Si par contre je pense la totalité de ces unités mathématiques ensemble, c'est exactement la même chose. Et c'est cette identité que j'exprime dans le jugement $7 + 5 = 12$. Il en est de même pour l'exemple géométrique que donne Kant. Une droite limitée par les points A et B est une unité indivisible. Mon entendement peut s'en créer deux concepts. Il peut une fois prendre la droite comme direction, et ensuite comme chemin entre les points A et B. Il en résulte le jugement : la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre.

Toute énonciation de jugement, dans la mesure où les parties qui constituent le jugement sont des concepts, ne consiste qu'à réunir de nouveau ce que l'entendement avait séparé. Le rapport s'établit donc dès que l'on saisit le contenu des concepts élaborés par l'entendement.

L'ACTE DE CONNAISSANCE

La réalité nous est apparue scindée en deux domaines : l'expérience et la pensée. L'expérience se présente sous deux aspects. Premièrement : toute la réalité — sauf la pensée — a une forme phénoménale qui est nécessairement celle de l'expérience. Deuxièmement : la nature de notre esprit dont l'essence est de *considérer,* donc de diriger son activité vers l'extérieur exige que les objets à observer ne pénètrent dans son champ que par l'expérience. Or, il se peut que sous cette forme, le donné ne manifeste pas son essence ; alors ce donné lui-même implique qu'il apparaisse d'abord comme perception (expérience) pour révéler ensuite son essence à une activité de notre esprit dépassant la perception. Ou bien il est possible aussi que le donné immédiat contienne déjà son essence, mais que nous ne l'apercevions pas aussitôt, parce que, (comme nous venons de le dire) tout doit se présenter à notre esprit sous forme d'expérience. Ce dernier cas est celui de la pensée, le premier est celui du reste de la réalité. Pour la pensée, il nous suffit de surmonter l'obstacle de notre propre subjectivité pour en saisir l'essence. Cet obstacle est inhérent à notre esprit même, de par son organisation. En revanche pour le reste de la réalité la forme sous laquelle nous la percevons exige elle-même, objectivement, d'être dépassée pour devenir compréhensible. C'est la chose elle-même qui se donne la forme sous laquelle elle entre dans notre champ d'expérience.

Ici, quand nous appréhendons l'expérience, elle ne suffit pas ; dans la pensée elle se suffit à elle-même.

Le dualisme que doit surmonter la science, l'activité connaissante de la pensée, vient de là. L'homme se trouve en face de deux mondes qu'il doit mettre en rapport. L'un est celui de l'expérience qui ne renferme que la moitié de la réalité comme il le sait ; l'autre est celui de la pensée, qui se suffit à elle-même, et qui doit absorber la réalité expérimentale extérieure pour qu'il en résulte une conception du monde satisfaisante.

Si le monde n'était habité que par des êtres doués de sens, son essence, son contenu idéel, resterait toujours caché ; les lois régiraient bel et bien les processus du monde, mais sans être manifestées. Pour qu'elles le soient, il faut que le phénomène, d'une part, et la loi qui le régit, d'autre part, soient saisis par un être capable d'appréhender à la fois le côté sensible de la réalité régie par la loi, et la loi elle-même dans son essence. Cet être doit rencontrer d'un côté le monde sensible, et de l'autre son essence idéelle, pour réunir ensuite, par son activité propre, ces deux facteurs de la réalité.

On voit clairement ici que notre esprit ne joue pas à l'égard du monde des idées le rôle d'un contenant qui renferme en soi les pensées, mais d'un organe qui les perçoit. Il est un organe d'aperception tout comme l'œil ou l'oreille. La pensée est à notre esprit ce que la lumière est à l'œil, le son à l'oreille. Il ne vient certes pas à l'idée de personne de considérer la couleur comme quelque chose qui impressionne l'œil de façon permanente, qui lui reste pour ainsi dire attachée. Or, c'est ce que l'on prétend généralement de l'esprit. Pour chaque chose il formerait dans la conscience un concept qui y demeurerait pour en être tiré selon les besoins. On a établi là-dessus une théorie, selon laquelle les pensées dont nous ne sommes pas conscients sur le moment seraient en fait conservées dans notre esprit, mais au-dessous du seuil de la conscience. Ces conceptions aventureuses se réduisent à rien si l'on considère que le monde des idées se détermine lui-même. Quel est le rapport entre ce contenu déterminé par lui-même et la multiplicité des consciences ? On n'admettra

certainement pas que dans cette pluralité indéterminée il se détermine dans l'indépendance réciproque de tous ces contenus partiels. La chose est très claire : le contenu de la pensée est tel, que pour qu'il apparaisse, il faut qu'il soit appréhendé par un organe spirituel, quel que soit le nombre des êtres possédant cet organe. Un nombre indéterminé d'individus doués d'esprit peut donc être en présence d'un *seul* contenu de pensée. C'est donc comme organe d'aperception que l'esprit perçoit le contenu conceptuel du monde. Or, il n'existe qu'un contenu conceptuel du monde. Notre conscience n'est pas la faculté d'engendrer et de conserver des pensées, comme on l'admet souvent, mais de percevoir les pensées, les idées. Gœthe l'a excellemment exprimé en ces termes : « *L'idée est éternelle et une ; nous ne devrions pas nous servir du pluriel. Tous les phénomènes que nous pouvons percevoir et dont nous pouvons parler, ne sont que des manifestations de l'Idée ; ce que nous exprimons, ce sont des concepts, et alors l'Idée elle-même est un concept* ».

Citoyen de deux mondes, celui des sens, venant d'en bas, et celui de la pensée, rayonnant d'en haut, l'homme acquiert la science par laquelle il les relie tous deux en une indissoluble unité. D'un côté c'est la forme extérieure qui appelle notre attention, de l'autre, l'essence intérieure, et nous devons réunir les deux. Ainsi, notre épistémologie a dépassé le point de vue, généralement admis par de telles études se confinant dans des questions de formes. On dit : « *La connaissance consiste à élaborer l'expérience* », sans définir ce qu'on y élabore ; on déclare : « *la connaissance fait pénétrer la perception dans la pensée* », ou bien : « *la pensée, par suite d'une contrainte intérieure, va des phénomènes jusqu'à leur essence cachée* » : mais ce ne sont là que des questions de mots. Une science du connaître qui veut saisir l'acte de connaissance dans son universalité, doit, premièrement, en préciser le but idéel : il consiste à donner un achèvement à l'expérience inachevée, en découvrant son essence. Elle doit en second lieu déterminer ce qu'est cette essence quant à son contenu. Elle est pensée, idée. En troisième lieu, enfin, elle doit montrer *comment* s'accomplit cette découverte. Notre

chapitre : Pensée et perception, y répond. Notre épistémologie aboutit au résultat positif que la pensée est l'essence du monde, et que la pensée individuelle est la forme sous laquelle cette *essence* se manifeste individuellement. Une épistémologie purement formelle n'y parvient pas ; elle reste toujours stérile. Elle ne définit pas quel est le rapport entre les acquisitions de la science et l'essence et le devenir de l'univers. Or, le but de l'épistémologie est précisément de trouver ce rapport. C'est elle qui doit nous montrer où aboutit notre connaissance, où nous mènent les autres sciences.

L'épistémologie est le seul chemin permettant de découvrir que la pensée est l'essence du monde. Car elle nous montre le rapport entre la pensée et le reste de la réalité. En effet, où trouver la connaissance des liens qui unissent la pensée et l'expérience, sinon dans la discipline qui s'est donné pour but précisément l'étude de ces liens ? Et d'autre part, comment savoir d'une entité spirituelle ou sensible qu'elle est le principe du monde, sinon par l'investigation de son lien avec la réalité ? Qu'il s'agisse de découvrir l'essence d'une chose, cette découverte consiste toujours à remonter à la structure idéelle du monde. Hors de ses limites, on perd toute notion claire, on erre dans le vague, l'indéterminé. La pensée est une totalité en soi qui se suffit à elle-même, qu'on ne peut quitter sans tomber dans le vide. En d'autres termes, elle ne doit pas, pour expliquer quoi que ce soit, avoir recours à des éléments qu'elle ne trouve pas en elle-même. Un être échappant à l'emprise de la pensée serait un non-être. Tout se résout finalement dans la pensée ; tout trouve sa place en elle.

Ceci signifie, par rapport à notre conscience individuelle : pour obtenir un résultat scientifique, nous devons nous en tenir rigoureusement aux données de notre conscience, nous ne pouvons pas les outrepasser. Si, tout en reconnaissant d'une part que nous ne pouvons pas faire abstraction de notrre conscience sans tomber dans l'inanité on ne reconnaît pas en même temps que l'essence des choses se découvre dans notre conscience par la perception des idées, on provoque cette aberration qui attribue une limite à notre connaissance. Si

nous ne pouvons pas outrepasser la conscience, et si l'essence de la réalité ne s'y trouve pas, cette essence nous est absolument inaccessible.

Notre pensée est liée à l'en-deçà, et ne sait rien de l'au-delà.

Face à notre conception, cette opinion n'est qu'une pensée se méprenant sur elle-même. Une limite à la connaissance ne serait possible que si l'expérience extérieure nous imposait par elle-même l'investigation de son essence, si c'était elle qui déterminait les questions que nous avons à nous poser en sa présence. Mais ce n'est pas le cas. C'est la pensée qui éprouve le besoin, devant une expérience qu'elle fait, d'en manifester l'essence. En effet, la pensée ne peut avoir que la tendance bien définie de découvrir dans le monde extérieur les lois qui sont aussi les siennes propres, et non un je ne sais quoi dont elle n'a pas la moindre notion. Une autre erreur est encore à corriger : c'est celle qui consiste à dire que la pensée est insuffisante pour construire le monde, et voudrait lui adjoindre un autre élément (énergie, volonté, etc...) pour rendre possible l'existence de ce monde.

A bien peser les choses on voit aussitôt que tous ces facteurs s'avèrent n'être que des abstractions tirées du monde de la perception, mais qui elles-mêmes ne sont explicables que par la pensée. Tout élément de l'univers autre que la pensée rendrait par conséquent nécessaire un autre moyen d'appréhension, de connaissance, que celui de la pensée. Nous devrions atteindre cet élément autrement que par la pensée. Car la pensée ne fournit que des pensées. Mais le seul fait de vouloir expliquer le rôle joué par ce second élément dans le système du monde et de se servir à cette fin de concepts, est une contradiction. De plus, il ne nous est pas donné de troisième élément, outre la perception sensible et la pensée. Et nous ne pouvons admettre comme principe du monde aucune partie de cette perception puisque tous ses éléments paraissent pour une étude exacte ne pas contenir leur essence. Celle-ci ne peut donc être cherchée que dans la pensée seule.

LE FONDEMENT DES CHOSES
ET LA CONNAISSANCE

Kant a fait faire un grand pas à la philosophie dans la mesure où il a mis l'homme sur ses propres pieds. Il lui a appris à fonder la certitude de ses assertions sur les données de ses facultés spirituelles et non sur des vérités imposées de l'extérieur. La conviction scientifique qui se suffit à elle-même, telle est la devise de la philosophie Kantienne. C'est surtout pour cela qu'il l'appelle *critique*, par opposition à la philosophie *dogmatique*, laquelle admet par tradition des thèses toutes faites qu'elle cherche à justifier à posteriori par des preuves. Il s'agit ici de l'opposition entre deux attitudes scientifiques ; mais Kant ne l'a pas pensée avec toute l'acuité dont il est capable.

Considérons exactement comment peut s'élaborer une affirmation scientifique. Elle relie deux choses : soit un concept et une perception, soit deux concepts. L'affirmation : pas d'effet sans cause est un exemple de ce dernier cas. Or, il se peut que les raisons objectives de la réunion des deux concepts soient extérieures à ceux-ci, et donc à ce qui m'est donné. Quelles que soient alors les raisons formelles que je puisse avoir, (non-contradictions, certains axiomes), qui m'incitent à effectuer une association d'idées définie, elles n'ont aucune influence sur la chose même. L'affirmation s'appuie sur quelque chose qu'*objectivement* je ne puis jamais atteindre. Une véritable intelligence de la chose m'est donc

impossible ; je n'en ai de notion qu'en spectateur extérieur. Ce que l'affirmation exprime est dans un monde qui m'est inconnu, l'affirmation seule est dans le mien. Tel est le caractère du *dogme*. Il y a un double dogme. Le dogme de la Révélation et celui de l'Expérience. Le premier transmet de maintes façons à l'homme des vérités sur des choses qui sont hors de son horizon. L'homme n'a nulle intelligence du monde dont proviennent ces affirmations. Il doit *croire* à leur vérité ; il n'a point accès à ses raisons. Le processus est le même pour le *dogme* de l'expérience. Si quelqu'un pense que l'on doit s'en tenir à la seule expérience pure et que l'on ne peut qu'observer les modifications de celle-ci sans accéder aux forces qui les causent, il émet sur le monde des affirmations dont les raisons lui échappent. Dans ce cas aussi la vérité n'est pas obtenue par l'intelligence de la causalité intrinsèque de la chose, mais elle est imposée par un élément extérieur à celle-ci. Si le dogme de la révélation régnait dans la philosophie ancienne la philosophie contemporaine souffre du dogme de l'expérience.

Notre conception a montré qu'admettre tout autre principe de l'être, que l'idée est un non-sens. Le principe de l'être dans sa totalité s'est déversé dans le monde, s'est fondu en lui. C'est dans la pensée qu'il se montre sous sa forme la plus accomplie tel qu'il existe « en soi ». Quand la pensée établit un rapport, formule un jugement, elle ne fait que réunir des éléments qui forment le contenu même du principe de l'Univers, déversé en elle. La pensée ne nous fournit pas des affirmations sur un quelconque principe transcendant de l'Univers, mais celui-ci s'est communiqué substantiellement à elle. Nous avons une intelligence immédiate des raisons objectives et non seulement formelles du pourquoi d'un jugement. Le jugement ne porte pas sur un élément étranger quelconque, mais sur son propre contenu. Notre conception est donc le fondement d'un véritable *savoir*. Notre épistémologie est réellement critique : de même que, face à la Révélation, elle refuse de rien admettre sans raisons objectives et pensables de même elle exige de l'expérience qu'elle soit

connue d'une manière pensable non seulement comme phénomène mais aussi en tant qu'activité. Par notre pensée nous découvrons la réalité non plus comme un *produit* mais comme un *producteur*.

Ainsi l'essence d'une chose ne s'exprime que si celle-ci est mise en rapport avec l'homme ; c'est dans ce dernier, en effet, que se manifeste l'essence de toute chose. Cette idée est à la base d'une conception relativiste du monde c'est-à-dire d'une méthode de pensée qui admet que nous voyons toutes choses dans la lumière que l'homme lui-même leur confère. Cette conception s'appelle aussi anthropomorphisme. Elle a de nombreux partisans. Mais la plupart d'entre eux croient que par cette particularité de notre connaissance, nous nous éloignons de l'objectivité. Ils s'imaginent que nous voyons tout à travers les verres de la subjectivité. Notre conception nous montre exactement le contraire. C'est à travers ces verres que nous devons considérer les choses si nous voulons atteindre leur essence. Nous ne connaissons pas le monde seulement tel qu'il nous apparaît, mais il nous apparaît, du moins pour l'aperception de la pensée, tel qu'il est. *Le visage de la réalité que l'homme élabore dans la science est son ultime, son vrai visage.* Il nous reste maintenant à appliquer aux différents domaines de la réalité la méthode de connaissance que nous avons reconnue juste, c'est-à-dire, qui mène à l'essence de la réalité. Nous montrerons à présent *comment* il faut chercher cette essence dans les diverses formes de l'expérience.

LA CONNAISSANCE DE LA NATURE

LA NATURE INORGANIQUE

Nous sommes en présence du genre le plus simple de processus naturel quand celui-ci procède exclusivement de l'interaction de facteurs extérieurs. Il s'agit alors d'un fait ou d'un rapport entre deux objets, qui n'est pas déterminé par une entité s'exprimant dans les formes extérieures, par une individualité extériorisant ses facultés intérieures ou son caractère. Ces processus sont provoqués uniquement par le fait qu'un objet exerce une influence sur un autre, lui communique ses propres états. Les états de l'un des objets paraissent résulter de ceux de l'autre objet. On appelle nature inorganique l'ensemble des processus résultant de l'effet produit sur un fait par d'autres faits de même nature.

Le cours d'un tel processus ou les éléments caractéristiques de tel rapport dépendent de conditions extérieures ; les faits ont des qualités qui sont le résultat de ces conditions. Si le mode d'interaction de ces facteurs extérieurs se modifie, l'ef-

fet de leur action commune se modifie naturellement aussi ; le phénomène produit se modifie.

Quel est donc ce mode de coopération dans la nature inorganique, qui se présente immédiatement à l'observation ?

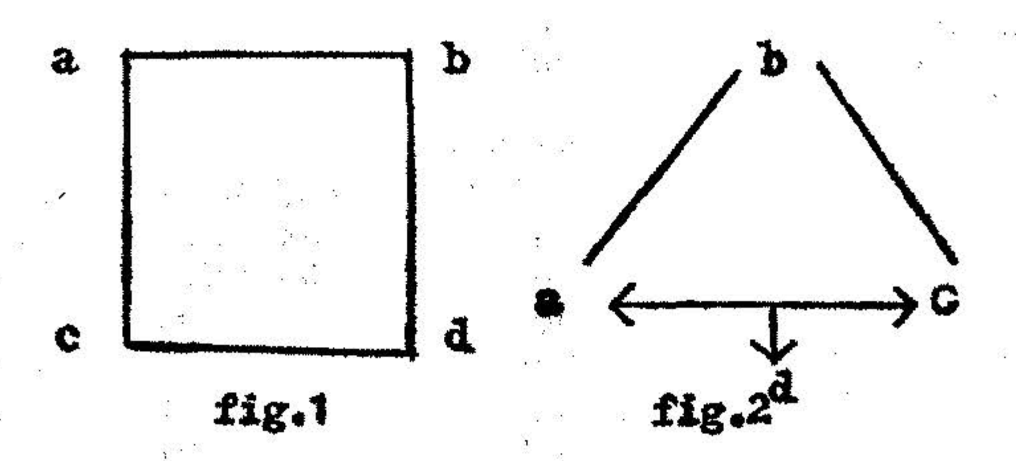
Il possède exactement le caractère que nous avons attribué plus haut à *l'expérience immédiate.* Il s'agit ici d'un cas particulier de cette « expérience en général ». Ce qui importe ici ce sont les rapports entre les faits sensibles. Mais ce sont précisément ces rapports qui, dans l'expérience, nous semblent obscurs, impénétrables. Un certain fait « a » s'offre à nous, mais en même temps beaucoup d'autres. Quand nous considérons cette multiplicité, nous ne savons aucunement lesquels parmi ces faits ont avec « a » des rapports proches, et lesquels des rapports plus lointains. Il y en a sans lesquels l'évènement ne peut pas se produire, d'autres qui ne font que le modifier : il se produirait sans eux mais aurait, dans d'autres conditions, un autre aspect.

Nous avons ainsi trouvé la méthode que doit suivre dans ce domaine la démarche du connaître. Si la combinaison des faits dans l'expérience immédiate ne nous suffit pas, nous devons en chercher une autre qui satisfasse notre besoin d'explication. Nous avons à créer des conditions pour qu'un processus nous paraisse être indubitablement conséquence nécessaire de ces conditions.

Nous nous rappelons pourquoi la pensée, dans l'immédiateté de son expérience, contient déjà sa propre essence : parce que nous sommes à l'intérieur et non à l'extérieur du processus qui, à partir des éléments séparés de la pensée, établit des rapports conceptuels. Ainsi ce n'est pas seulement le processus achevé, le résultat, qui nous est donné, mais l'agent même qui le produit. Or il s'agit, quand nous sommes en présence d'un processus du monde extérieur, de voir d'abord les forces agissantes qui l'amènent du centre du tout universel à la périphérie. Nous ne parvenons à percer l'opacité et l'obscurité d'un phénomène, ou d'un rapport entre phénomènes appartenant au monde sensible que lorsque nous découvrons avec exactitude qu'il résulte d'une constellation *détermi-*

née de faits. Nous devons savoir que le processus observé est produit par la coopération de tels et tels éléments du monde sensible. Et d'autre part le mode de cette coopération doit être parfaitement transparent à notre entendement. Les faits doivent être mis entre eux dans un rapport idéal conforme à notre esprit. Cependant, les choses mises en rapport par notre entendement, se comporteront évidemment selon *leur nature*.

Nous voyons aussitôt ce que nous gagnons par là. Si je regarde au hasard dans le monde sensible, je vois des processus produits par la coopération de tant de facteurs qu'il m'est impossible de saisir immédiatement quel est l'agent produisant ces effets. Je perçois un processus et en même temps les faits a, b, c, d. Comment puis-je savoir dès l'abord quels sont ceux qui prennent une plus ou moins grande part au processus ? La chose ne devient transparente que si je recherche lesquels de ces 4 faits sont *absolument* nécessaires. Je trouve, par exemple, que a et c sont absolument nécessaires. Puis je trouve que, sans d, le processus se réalise, mais sensiblement modifié ; par contre, je découvre que b n'a pas une importance essentielle et peut être remplacé par autre chose.



La fig. 1 nous montre symboliquement comment se groupent les éléments pour la perception sensible.

La fig. 2, pour l'esprit. L'esprit groupe donc les faits du monde inorganique de manière à saisir un déroulement ou

une relation comme conséquence des rapports entre les faits.

Là où régnait le hasard, il introduit la nécessité. Expliquons-nous par quelques exemples. Si j'ai devant moi un

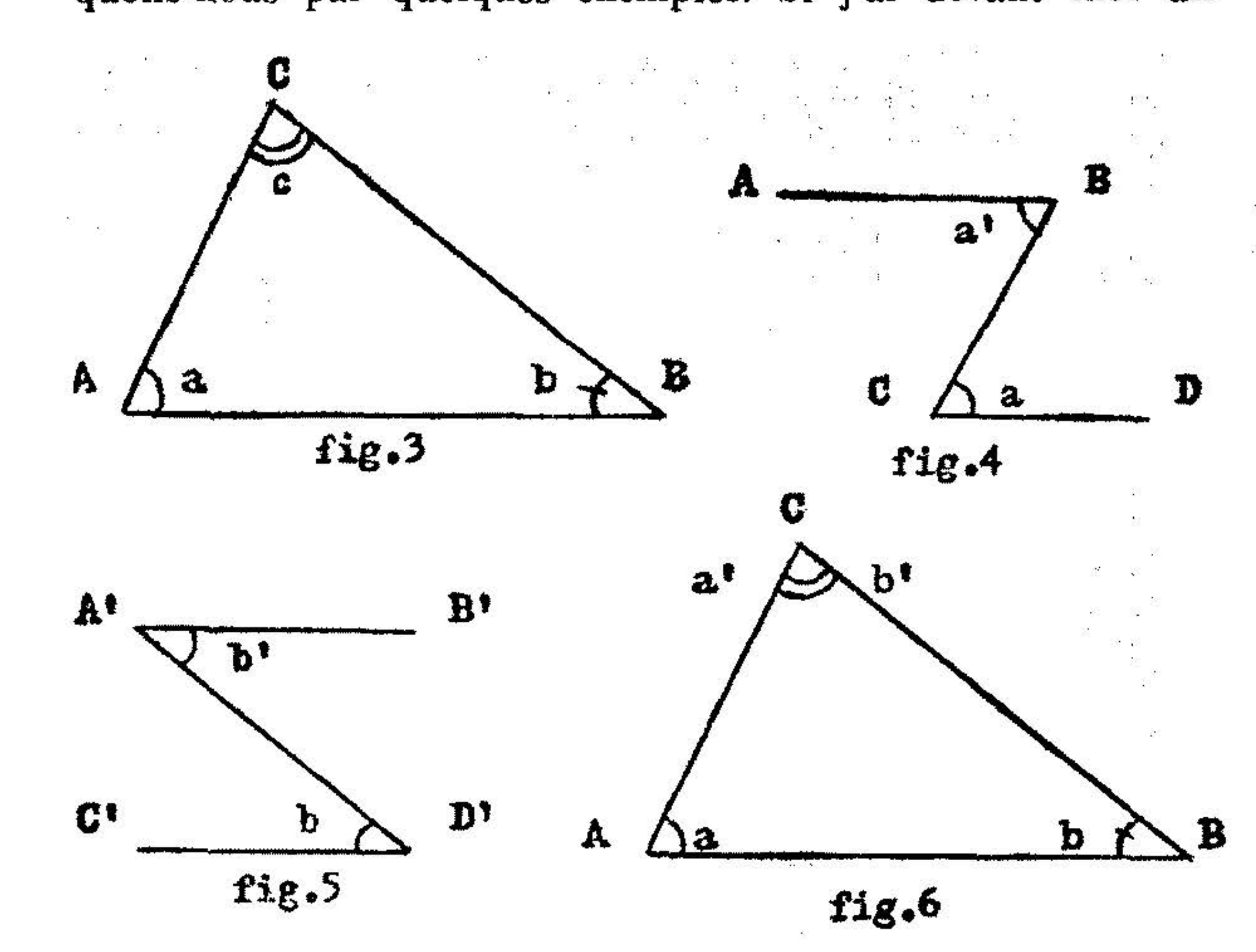
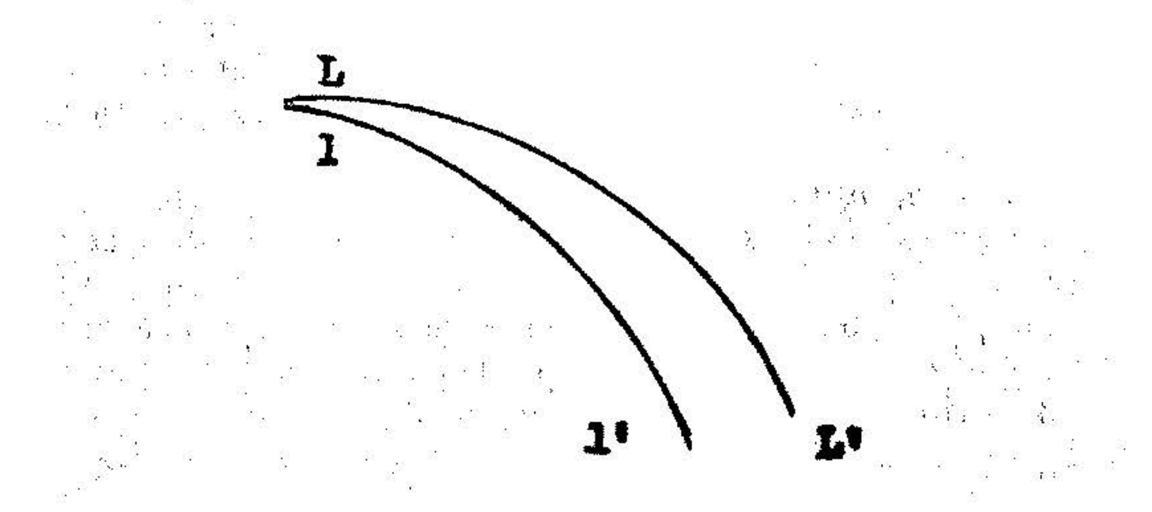


fig. 3 fig. 4 fig. 5 fig. 6

triangle A B C, je ne perçois pas, au premier coup d'œil que la somme de ses trois angles est égale à un angle plat. Mais cela apparaît si je groupe ainsi les faits : Les figures 4 et 5 montrent que les angles a' et b' sont respectivement égaux à a et b par suite du parallélisme de A B et C D d'une part, de A' B' et C' D' d'autre part. Si j'ai maintenant devant moi (fig. 6) un triangle et que je trace du sommet C une parallèle à la base A B, je trouve, en appliquant ce que nous venons de voir, que a' = a et b' = b. Puisque c est égal à lui-même, la somme des trois angles du triangle est nécessairement égale à un angle plat. J'ai expliqué ici un ensemble de faits complexes en le ramenant à des faits sim-

ples qui font découler avec nécessité la loi en question de la nature même des données selon le rapport que l'esprit y découvre.



Voici un autre exemple : je lance une pierre horizontalement. Elle décrit une trajectoire représentée par la ligne l l'. Si j'observe les forces qui agissent ici, je trouve : 1) la force de propulsion que j'exerce ; 2) la force d'attraction de la terre ; 3) la résistance de l'air.

A la réflexion, je vois que les deux premières forces sont essentielles et donnent à la courbe son caractère, alors que la 3ᵉ n'est qu'accessoire. Si les deux premières forces agissaient seules, la pierre décrirait la trajectoire L L'. C'est la ligne que je trouve quand je fais abstraction de la 3ᵉ force, ne considérant que les deux autres. Il n'est, ni possible, ni nécessaire, de la réaliser *effectivement*. Je ne puis supprimer toute la résistance. Il me suffit de saisir par la pensée l'essence des deux premières forces et de les mettre ensuite, par la pensée également, dans le rapport réciproque nécessaire ; la trajectoire L L' en découle comme celle qui doit nécessairement résulter de l'interaction de ces deux forces seules.

L'esprit procède donc ainsi en présence de la nature inorganique : il ramène tout à des phénomènes tels que l'effet y apparaît comme résultant immédiatement et nécessairement de la cause.

Quand on a la loi de la chute de la pierre en fonction des deux premières forces, si on fait alors intervenir la 3ᵉ, il en

résulte la ligne l l'. D'autres conditions pourraient compliquer la chose (1). Tout processus complexe du monde sensible apparaît comme composé de tels phénomènes simples et compréhensibles, et se ramène à eux. Appelons ceux-ci « *Urphänomen* » ou *faits-principes* (2) quand leur caractère résulte immédiatement et clairement de la nature des faits en présence (3).

Cet « Ur-phänomen » est identique à la loi objective de la nature. Car celle-ci exprime non seulement qu'un processus résulte de certaines conditions, mais qu'il *doit* en résulter. On a *compris* que, étant donné la nature des facteurs en présence, il devait en résulter. Si l'empirisme extérieur est général aujourd'hui, c'est qu'on croit tâtonner dans l'incertain en admettant quelque chose qui dépasse les données empiriques. Nous voyons que, tout en demeurant à *l'intérieur* du monde des phénomènes, nous y rencontrons la nécessité. La méthode inductive, fréquemment prônée aujourd'hui, n'y parvient pas. Voici essentiellement comment elle opère. Elle voit un phénomène se produire d'une certaine manière dans certaines conditions. Elle voit se renouveler le même phénomène dans des conditions analogues. Elle en conclut une loi générale selon laquelle ce phénomène doit se produire, et elle formule cette loi. Une telle méthode reste extérieure au phénomène. Elle ne pénètre pas au fond. Ses lois sont des généralisations de faits particuliers. Elle en est réduite à attendre, des faits particuliers, la confirmation de la règle. Notre méthode sait que ses lois sont simplement des faits arrachés au chaos du hasard et rendus nécessaires. Nous savons que, lorsque les facteurs a et b sont en présence, un effet s'ensuit nécessairement. Nous ne dépassons pas le monde de l'expérience. Le contenu de la science, tel que nous

(1) Par exemple : le vent. (N. d. t.).

(2) Le terme convient bien, puisque un principe ne se démontre pas.

(3) Ce qui, en physique, est considéré comme « Ur-phänomen » varie avec les époques. Ainsi le principe d'Archimède a été admis comme tel jusqu'au XVI° ou XVII° siècle ; aujourd'hui c'est la loi fondamentale de l'hydrostatique qui est considérée comme « Ur-phänomen ». C'est d'ailleurs un fait plus simple en théorie, mais qui n'a pu être découvert qu'au moyen d'espèces complexes.

nous le représentons, n'est rien, sinon un fait objectif. Seule est changée la forme selon laquelle les éléments sont réunis. Or c'est celle-ci, précisément, qui nous a permis d'atteindre une objectivité supérieure à celle de l'expérience. Nous réunissons les éléments de manière à les laisser agir selon leur propre nature et selon elle *seule*, sans que leur action soit modifiée par une influence étrangère.

Nous attachons la plus grande importance au fait que ces considérations peuvent être vérifiées partout où l'on observe la démarche véritable de la recherche scientifique. Elles ne sont contredites que par les théories erronées que l'on professe *sur* la portée et la nature des principes scientifiques. Alors que beaucoup de nos contemporains sont en contradiction avec *leurs propres* théories dès qu'il pénètrent dans le champ de la recherche pratique, il serait facile de démontrer pour chaque cas particulier que toute recherche véritable est conforme à nos considérations.

Notre théorie exige une forme particulière pour chaque *loi de la nature*. Celle-ci présuppose un rapport entre certains faits et constate que, si ce rapport se réalise, un processus défini doit en découler.

C'est pourquoi toute loi naturelle a cette forme : si tel facteur coopère avec tel autre, il se produit tel phénomène. Il serait facile de démontrer que toutes les lois naturelles présentent cette forme. Exemple : lorsque deux corps de température différente sont en contact, la chaleur se transmet du corps chaud au corps froid jusqu'à ce que tous deux aient la même température. Quand un liquide est contenu dans deux vases communiquants, il se met au même niveau dans les deux. Si un corps se trouve entre une source lumineuse et un autre corps, il projette une ombre sur celui-ci. Tout ce qui, dans les mathématiques, la physique et la mécanique, dépasse la pure description, doit être « Ur-phänomen ».

Tout progrès scientifique repose sur la perception de ces phénomènes premiers. Quand on réussit à isoler un processus de sa combinaison avec d'autres, et à l'expliquer purement comme le produit de certains éléments déterminés

de l'expérience, on a fait un pas de plus dans la découverte de la structure du monde.

Nous avons vu que « l'Ur-phänomen » se réalise purement dans le domaine de la pensée quand on met en rapport entre eux, par la pensée, les facteurs en question d'après leur essence. Mais on peut aussi établir artificiellement les conditions nécessaires. Telle est la démarche de l'expérience scientifique. Là, c'est nous qui provoquons le déroulement des faits. Bien sûr, nous ne pouvons pas faire abstraction de toutes les circonstances accessoires, mais il existe un moyen de les neutraliser : on provoque un phénomène sous plusieurs formes différentes, on laisse agir tantôt telles circonstances accessoires, tantôt telles autres. On trouve alors qu'une constante demeure au travers de toutes les modifications. C'est l'essentiel qu'il faut maintenir dans toutes les combinaisons. On trouve qu'il y a, dans toutes les diverses expériences un élément constitutif qui demeure le même. Ce dernier est « expérience supérieure » dans l'expérience. Il est le « fait principe » ou « Ur-phänomen ».

L'expérimentation a pour but de nous assurer qu'un processus déterminé ne subit pas d'autre influence que celles dont nous tenons compte. Nous réunissons certaines conditions dont nous connaissons la nature et nous en attendons le résultat. Il s'agit ici d'un phénomène objectif, provoqué par une action subjective. Nous sommes donc en présence d'un fait obéissant à des lois objectives tout en résultant de notre action subjective. *L'expérimentation est donc le véritable intermédiaire entre le sujet et l'objet dans les sciences inorganiques.* Nous trouvons le germe de cette conception dans la correspondance de Gœthe et de Schiller. Gœthe : lettres 410, 413, Schiller : lettres 412, 414, du début de 1898. Ils désignent cette méthode sous l'appellation d'« empirisme rationnel », car elle ne donne comme contenu à la science que des phénomènes objectifs, mais ces phénomènes objectifs sont réunis dans un tissu de concepts, (lois) que notre esprit découvre en eux. L'empirisme rationnel saisit les processus sensibles selon leurs rapports accessibles à la pensée. Si l'on ajoute ces lettres à l'exposé de Gœthe : « L'ex-

périmentation, intermédiaire entre le sujet et l'objet », on verra que notre conception en est la conséquence directe.

Il est intéressant de voir que Gœthe a écrit un second exposé dans lequel il élargit les pensées du premier sur l'expérimentation. Nous pouvons le reconstituer grâce à la lettre de Schiller du 19 janvier 1798. Gœthe divise les méthodes des sciences en : empirisme commun, qui s'en tient aux phénomènes extérieurs donnés aux sens ; rationalisme, qui construit des systèmes de pensée sur une observation insuffisante, qui, au lieu de grouper les faits selon leur essence, commence par supposer artificiellement des rapports pour ensuite les projeter d'une manière fantaisiste dans le monde des faits ; finalement l'empirisme rationnel, qui ne s'en tient pas à l'expérience commune, mais crée des conditions permettant au phénomène de révéler son essence.

Dans la nature inorganique se trouve donc pleinement justifié le rapport général que nous avons établi entre l'expérience et la science. L'expérience habituelle n'est que la moitié de la réalité. Seule cette moitié existe pour les sens. L'autre n'existe que pour notre faculté d'appréhension spirituelle. L'esprit fait passer l'expérience de l'état de *« phénomène sensible »* à celui de phénomène spirituel. Nous avons montré comment il est possible, dans ce domaine, de s'élever du fait produit, à la loi qui le produit. C'est cette dernière que l'esprit découvre quand il aborde le premier.

Une opinion ne nous satisfait scientifiquement que si elle nous introduit dans un tout cohérent. Or le monde sensible, en tant qu'inorganique, ne nous apparaît nulle part comme un tout cohérent se suffisant à lui-même Un phénomène nous conduit toujours à un autre dont il dépend et ainsi de suite indéfiniment. Le monde sensible, inorganique, n'accède pas à l'individualité. Il ne s'achève que dans sa totalité. Nous devons donc aspirer, pour avoir un tout, à saisir l'ensemble du monde inorganique comme un système *un*. Et ce système est le *COSMOS*.

Le but et l'idéal des sciences inorganiques, c'est la compréhension du Cosmos. Toute recherche scientifique qui n'y parvient pas n'est que préparation, partie du tout et non le tout.

LA NATURE ORGANIQUE

La science a été longue à aborder le monde organique. Elle croyait ses méthodes insuffisantes pour *saisir* la vie et ses manifestations. Elle pensait même que seul le monde inorganique obéit à des lois. On niait simplement ici ce qui est établi pour le monde inorganique, à savoir qu'un phénomène devient compréhensible quand on en connait les prémisses naturelles. On se représentait qu'un organisme était constitué suivant un certain plan du Créateur *selon le principe de la finalité :* chaque organe avait sa destination pré-établie ; toute question se ramenait à celle-ci : quel est le but de tel organe, en vue de quoi est-il là ? Pour ce qui est des prémisses d'une chose, on les disait indifférentes aux faits de la vie et l'on attachait une importance primordiale à *la destination de cette chose.*

Les processus corrélatifs à la vie, on ne les attribuait pas, comme les phénomènes physiques, à des causes naturelles, mais à une « force vitale » particulière. On considérait que ce qui se forme dans l'organisme était le produit de cette force, simplement indépendante des autres lois naturelles. C'est que la science, jusqu'au début du XIX[e] siècle, était déroutée par les organismes, elle se limitait uniquement au domaine du monde inorganique.

En cherchant les lois régissant le monde de l'organique, non dans la nature de l'objet, mais dans la pensée conçue par le Créateur, on se privait de toute explication possible. Comment puis-je connaître cette pensée, en étant réduit aux éléments que j'ai devant moi ? Si d'eux-mêmes *ces derniers* ne me dévoilent pas leurs lois dans ma pensée, ma science s'arrête là. *Scientifiquement parlant,* il ne peut être question de deviner les plans d'une entité extérieure au phénomène.

A la fin du XVIII[e] siècle prédominait encore l'opinion selon laquelle il n'existait pas de science, explicative des phénomènes vitaux, au titre où la physique est une science explicative. Kant a même tenté de donner à cette opinion un fondement philosophique. Il tenait notre entendement pour capable de n'aller que du particulier au général, en abstrayant ses lois générales des diverses choses particulières qui lui sont données. Kant appelle « discursive » cette façon de penser et la considère comme la seule adéquate à l'homme. C'est pourquoi, à son avis, il n'existe de science que des choses chez lesquelles le particulier considéré en soi est dépourvu de concept, et ensuite coiffé d'un concept abstrait. Dans les organismes, Kant ne trouvait pas cette condition remplie. Ici le phénomène particulier révèle une structure *finale, c'est-à-dire conceptuelle.* Le particulier porte en lui des traces de concept. Mais selon la conception du philosophe de Koenigsberg, nous sommes dépourvus de toute aptitude à concevoir de tels êtres. Nous ne pouvons comprendre que là où le concept et l'objet isolé sont séparés. Celui-là est général, celui-ci particulier. Ainsi nous n'aurions plus qu'à interpréter nos observations des organismes par *l'idée de finalité,* à traiter les êtres vivants comme si leurs manifestations reposaient sur un système d'intentions. Ici Kant a donc pour ainsi dire fondé scientifiquement le non-scientifique.

Gœthe a protesté fermement contre cette manière de procéder. Pourquoi donc, — telle était sa conviction —, notre pensée serait-elle incapable, au sujet d'un organe vivant, de demander : « d'où vient-il ? » au lieu de : « à quoi sert-il ? ». Sa nature le poussait toujours à considérer chaque être comme

parfait en soi. Une méthode qui se préoccupe uniquement de la finalité d'un organe, c'est-à-dire de son utilité à l'égard d'un autre lui semblait dépourvue d'esprit scientifique. Quel rapport une telle méthode a-t-elle avec l'essence intime d'une chose ? Il ne s'inquiète jamais de savoir à quoi sert un objet, mais toujours *comment il se développe.* Il ne veut pas le voir comme un objet isolé et fragmentaire, mais comme un être en devenir, afin de reconnaître quelle est son origine. Ce qui l'attirait particulièrement chez Spinoza, c'est que celui-ci refusait d'admettre la finalité extérieure des organes et des organismes. Gœthe exigeait pour la connaissance du monde organique une méthode ayant exactement la même rigueur scientifique que celle appliquée au monde inorganique.

Le monde scientifique a toujours exprimé — peut-être pas avec le même génie, mais avec la même exigence — le besoin d'une telle méthode. Il n'y a plus aujourd'hui qu'un très petit nombre de savants pour douter de sa possibilité. Mais que les tentatives faites ici et là pour la mettre en pratique aient été heureuses, c'est une toute autre question.

On a commis là une grande erreur, en croyant devoir simplement transférer la méthode des sciences inorganiques dans le domaine des organismes. On tenait cette méthode pour la seule scientifique, et l'on pensait que si une science de *l'organique* était possible, elle le serait nécessairement dans la même acception que la *physique* par exemple. Mais on a oublié une possibilité ; c'est que le « caractère scientifique » d'une connaissance pouvait éventuellement être un concept bien plus large que celui « d'explication de l'univers par les lois du monde physique ». Même aujourd'hui, on n'est pas encore parvenu à le reconnaître. Au lieu de rechercher sur quoi repose finalement le caractère *scientifique* de la science inorganique, et de chercher ensuite la méthode qui, tout en maintenant les exigences indiquées ici, peut s'appliquer au monde vivant, on déclare universelles les lois découvertes à ce degré inférieur de l'existence.

Mais on devrait avant tout examiner sur quoi repose la pensée scientifique en général. C'est ce que nous avons

fait dans ce traité. Nous avons également reconnu dans le chapitre précédent que le système des lois inorganiques n'est pas un corps isolé, mais un cas spécifique de la somme de toutes les lois possibles.

La méthode de la physique n'est qu'un cas *particulier* d'un procédé général de recherches scientifiques, lequel tient compte de la nature des objets en question et du domaine auquel cette science s'applique. Si l'on étend cette méthode à l'organique conformément à sa nature, on lui impose un système de lois qui lui est étranger. Et ainsi, en niant l'organique, on s'interdit de jamais le connaître. Une telle démarche scientifique répète simplement, sur un plan, ce qu'elle a acquis sur un plan inférieur, et, alors qu'elle croit ramener un mode d'existence supérieur à des lois valables dans un autre domaine, ce mode échappe à sa recherche puisqu'elle ne sait pas le maintenir et le traiter dans sa spécificité.

Tout cela provient de l'opinion erronée selon laquelle la méthode d'une science est quelque chose d'extérieur à son objet et conditionné non par lui, mais par *notre* nature. On croit qu'il existe une manière de penser déterminée, s'appliquant aux objets, et cela identiquement à tous les objets, à l'univers entier. On fait des investigations qui doivent prouver que, de par la nature de notre esprit, nous ne pouvons penser que par induction, que par déduction, etc...

Mais, ce faisant, on omet que, peut-être, les objets n'admettent nullement la méthode que nous prétendons leur imposer.

Nous faisons à la science organique de notre temps le reproche d'appliquer à la nature organique, non la méthode scientifique en général mais celle qui correspond à la nature inorganique. Un simple coup d'œil sur les opinions du savant contemporain, sans doute le plus éminent, Haeckel, nous prouvera que ce reproche est pleinement justifié.

Quand il exige de tout effort scientifique que « le rapport *causal* des phénomènes soit partout mis en lumière » (Haeckel : « *Conception de la Nature cher Darwin, Lamarck, et Haeckel* », 1882), il dit : « Si la mécanique psychique n'était

pas composée d'une telle infinité d'éléments, si nous étions capables d'avoir aussi un tableau synoptique complet du développement historique des fonctions psychiques, nous pourrions les ramener toutes à une formule psycho-mathématique », ces paroles dévoilent clairement ce qu'il veut : *traiter l'ensemble de l'univers d'après le schéma de la méthode physique.*

Cette tendance est aussi à la base du darwinisme, non dans sa forme initiale, mais dans son interprétation actuelle. Nous avons vu que, pour la nature inorganique, expliquer un processus signifie : faire apparaître *les lois selon lesquelles il procède* d'autres réalités sensibles ; le faire découler d'objets appartenant, *comme lui,* au monde sensible. Considérons le principe de *l'adaptation au milieu* et de la *lutte pour l'existence.* Nous ne voulons certes pas les nier comme *expression d'un état de fait,* mais prenons conscience de l'usage qu'en fait l'organique actuelle. On croit pouvoir déduire le caractère d'une variété biologique simplement des circonstances ambiantes, de la même manière que l'on déduit l'échauffement d'un corps, des rayons solaires qui le frappent. On omet totalement l'impossibilité de démontrer ce caractère, dans sa structure intrinsèque, celui-ci étant une conséquence des circonstances. Celles-ci exercent bien une influence déterminante, mais elles ne sont pas la cause *génératrice.* Nous sommes certes autorisés à dire : sous la pression de tel ou tel fait, une variété devait se développer de manière à perfectionner particulièrement tel ou tel organe ; mais l'élément intrinsèque, spécifiquement organique, ne dérive pas des circonstances extérieures. Supposons qu'un être organique ait les qualités essentielles a, b, c ; or il s'est développé sous l'influence de certaines circonstances extérieures. Ses qualités ont donc pris la forme particulière a', b', c'. En considérant ces influences, nous comprendrons que a s'est métamorphosé en a', b en b', c en c'. Mais la nature spécifique de a, b et c, ne peut nullement nous être donnée comme résultat de circonstances extérieures.

Le premier point auquel il faut appliquer sa pensée est le suivant : quelle est donc l'origine de cet élément intrinsèque,

qui s'exprime sous forme de généralité, et dont les organismes ne sont que des cas spécifiques ? Nous savons fort bien que la spécification provient d'une influence extérieure. Mais la chose spécifiée elle-même, nous devons la déduire d'un principe intérieur. L'étude du milieu ambiant d'un être nous permet de comprendre le développement de telle ou telle forme. Or, cette forme particulière possède une entité propre ; nous la découvrons douée de certaines qualités. Voici de quoi il s'agit : une entité ayant sa propre structure rencontre des éléments extérieurs ; c'est elle qui nous livre les moyens nous permettant d'inférer ses qualités. Dans la nature inorganique, nous percevons un fait, et, pour l'expliquer, nous en cherchons un 2[e], un 3[e]... etc... ; le résultat est que le premier nous paraît être la conséquence nécessaire des derniers. Il n'en est pas ainsi dans le monde organique. Outre les faits, il nous faut un autre facteur. Nous devons opposer à l'influence des circonstances extérieures quelque chose qui ne se laisse pas déterminer passivement par elles, mais qui se détermine activement par elle-même, sous leur influence.

Mais quelle est cette chose ? Elle ne peut rien être sinon ce qui apparaît dans chaque cas particulier sous *forme de généralité*. Or, dans chaque cas particulier, c'est toujours un organisme déterminé qui apparaît. Cette chose est donc un organisme sous forme de généralité : *le type général de l'organisme*, qui en comprend toutes les formes particulières.

Nous empruntons le terme *type* à Gœthe qui a désigné ainsi cet organisme général. Quelle que soit la signification du mot type quant à son évolution linguistique, nous l'utilisons au sens gœthéen et ne lui donnons que le sens défini ci-dessus. Il n'existe pas d'organisme particulier dans lequel ce « type » soit exprimé intégralement et parfaitement. Seule notre pensée raisonnante est capable de s'en saisir en l'abstrayant des phénomènes pour en faire une image générale. Le type est ainsi l'idée de l'organisme, l'animalité dans l'animal, la plante en général dans la plante particulière.

Par ce type, il ne faut rien se représenter de consistant. Il n'a aucun rapport avec ce que Agassiz, le principal adver-

saire de Darwin, appelait : « une idée créatrice de Dieu, incarnée ». Le type est quelque chose d'essentiellement fluide, d'où l'on peut déduire tous les genres et espèces particuliers qu'on peut considérer comme des sous-types, des types spécifiés. Le type n'exclut pas le transformisme. Il ne contredit pas le *fait* que les formes organiques évoluent, les unes sortant des autres. Il n'est que la protestation, élevée au nom de la raison, contre la thèse selon laquelle l'évolution organique se limite aux formes surgissant successivement et perceptibles aux sens. C'est lui qui est à la base de toute cette évolution. C'est lui qui établit le lien entre les formes innombrables de cette diversité. Il est l'élément intérieur dont l'expérience nous livre les formes extérieures chez les êtres vivants.

La théorie de Darwin présuppose le type.

Le type est le véritable organisme originel (« Ur-organismus »), selon qu'il se spécifie idéellement : la plante ou l'animal originels (« Ur-pflanze, Ur-tier »). Aucun être vivant particulier, appartenant à la réalité sensible, ne peut l'être. Ce que Haeckel ou d'autres naturalistes considèrent comme « Ur-form », c'est déjà une figure particulière. C'est la figure la plus simple du type. Qu'il apparaisse d'abord dans le temps sous la forme la plus simple, ne conditionne pas que les formes qui succèdent résultent des précédentes comme une conséquence. *Toutes* les formes s'avèrent *résulter du type* ; la première comme la dernière en sont des manifestations. C'est lui que nous devons mettre à la base d'une véritable science organique et non prétendre faire simplement dériver les unes *des* autres les différentes espèces animales et végétales. Tel un fil rouge, le type passe par toutes les étapes évolutives du monde organique. C'est lui que nous devons tenir pour parcourir, *avec lui,* ce grand domaine si riche en formes diverses. Alors celui-ci nous deviendra compréhensible. Sinon, il se décompose à nos yeux comme tout le reste du monde de l'expérience en une foule de particu-

larités incohérentes. En effet, même quand nous croyons ramener une forme ultérieure, plus complexe et composite à une forme *antérieure* plus simple, que nous prenons pour originelle, nous nous illusionnons, car nous nous sommes contentés de faire dériver une forme particulière d'une autre forme particulière. Friedrich Théod. Vischer estimait que la théorie de Darwin exigeait une révision de notre concept du temps. Nous sommes arrivés à un point où nous voyons clairement de quel ordre devrait être une telle révision. Elle aurait à montrer que faire descendre une espèce ultérieure, d'une espèce antérieure, ce n'est pas l'expliquer ; que ce qui a été le premier dans le temps ne l'est pas en principe. Toute descendance doit être tirée d'un principe ; il faudrait tout au plus déceler en vertu de quels facteurs une espèce s'est développée *dans le temps avant* une autre.

Le type joue dans le monde organique le même rôle que la loi naturelle dans l'inorganique. Celle-ci nous donne la possibilité de reconnaître en chaque événement isolé une partie d'un grand tout, et de même le type nous permet de considérer l'organisme isolé comme une forme particulière de la figure originelle.

Nous avons déjà signalé que le type n'est pas une forme conceptuelle fermée, rigide, mais qu'il est fluide et peut prendre les aspects les plus divers. Le nombre de ces aspects est infini, car les raisons pour lesquelles la forme originelle s'individualise et se particularise sont sans importance pour cette forme originelle elle-même. De même, une loi naturelle régit un nombre infini de phénomènes particuliers, parce que les conditions spéciales apparaissant dans le cas particulier sont indifférentes à la loi (1).

Cependant nous sommes ici en présence d'un processus qui diffère essentiellement de celui de la nature inorganique. Dans l'inorganique, il s'agissait de montrer qu'un fait sensible déterminé se produit et doit se produire d'une certaine

(1) Exemple : la loi de l'attraction se manifeste sous des formes extrêmement variées : chute des corps, pression hydrostatique, poussée d'Archimède, mouvement des corps célestes. (N. d. t.).

manière en raison de telle *loi naturelle*. Ce fait et cette loi se font face comme deux facteurs séparés. La tâche de notre esprit se borne, quand nous observons un phénomène, à se souvenir de la loi qui le gouverne. Pour un être vivant et ses manifestations, voici de quoi il s'agit : l'expérience nous ayant donné une forme particulière, nous avons à faire dériver celle-ci du « type », que nous avons saisi préalablement. Nous effectuons une démarche spirituelle essentiellement différente. Il ne nous est pas loisible d'opposer simplement au phénomène particulier, le type, comme quelque chose d'achevé, à l'instar de la loi naturelle.

Le fait qu'un corps, s'il n'en est pas empêché par des circonstances accessoires tombe à terre de telle sorte que les chemins parcourus dans des laps de temps qui se suivent sont entre eux dans le rapport de 1, 3, 5, 7, etc... est une loi fixée et déterminée une fois pour toutes. C'est un « Ur-phänomen » qui se produit lorsque deux masses (la terre et le corps) entrent en relation réciproque. Admettons que dans le champ de notre observation, un cas particulier se présente auquel s'applique cette loi. Il nous suffit alors de considérer les faits accessibles à nos sens, sous l'angle de cette loi, pour en trouver confirmation. Nous ramenons le cas particulier à la loi. La loi naturelle exprime le rapport existant entre des faits séparés dans le monde sensible ; mais elle demeure elle-même, en tant que loi, en face d'un phénomène donné. Par contre, pour le type, nous devons *développer, tirer* de la forme originelle (Ur-form) le cas précis qui nous est donné. Il ne serait pas juste de mettre le « type » en face de la forme particulière pour voir comment il la régit ; mais cette dernière doit nécessairement découler de lui. La loi régit le phénomène tout en restant au-dessus de lui ; le « type » se déverse dans l'être vivant individuel ; il s'identifie à lui.

Une science du monde organique, pour être scientifique, au même titre que la mécanique ou la physique, a donc un but : la découverte du « type » sous sa forme générale, et aussi sous divers aspects conceptuels particuliers. La mécanique, en effet, consiste à réunir les différentes lois natu-

relles en admettant hypothétiquement leurs conditions pratiques. La science de l'organisme ne devrait pas agir autrement. Il faudrait, là aussi, admettre hypothétiquement certaines formes que prend le « type », si on veut en faire une science rationnelle. Il faudrait ensuite montrer comment ces figures hypothétiques peuvent toujours être ramenées à une forme déterminée appartenant au champ de notre observation.

Pour le monde inorganique, nous ramenons un phénomène à une loi ; de même, ici, nous *développons* une forme particulière à partir de la forme originelle (Ur-form). Ce n'est pas en plaçant extérieurement le général en face du particulier que s'édifie la science de l'organique, mais en démontrant l'évolution d'une forme à partir d'une autre.

Comme la mécanique est un système de lois naturelles, ainsi « l'organique » doit être la succession des formes évolutives du « type ». Alors que nous avons à assembler les lois particulières et *les ordonner en un tout,* nous devons, ici, montrer comment les différentes formes vivantes procèdent les unes des autres.

Ici l'on pourrait objecter : « Si la forme « typique » est quelque chose d'éminemment fluide, comment est-il possible de poser comme contenu d'une « organique » une chaîne de divers « types » juxtaposés ? On peut encore, à la rigueur, se représenter que, dans chaque cas particulier que l'on observe, on reconnaît une certaine forme du « type », mais il n'est pas possible de se borner, pour édifier une science, à compiler de tels cas effectivement observés ».

Cependant, on peut faire parcourir au « type » la série de ses possibilités, et ensuite retenir (hypothétiquement) telle ou telle forme. On obtient ainsi, comme contenu d'une *science organique rationelle,* une série de formes que, par la pensée, on fait dériver du « type ».

Une science du monde organique est possible au sens le plus rigoureux du terme, tout comme la mécanique. Mais sa méthode est autre. La méthode de la mécanique procède par

démonstration. Chaque démonstration s'appuie sur une certaine règle. Il existe toujours certaines prémisses (c'est-à-dire, des conditions expérimentales données) et ensuite on détermine ce qui se produit quand ces prémisses sont réalisées. Nous saisissons alors un phénomène particulier en prenant pour base la loi. Nous raisonnons ainsi : un phénomène se produit dans certaines conditions ; les conditions sont remplies, c'est pourquoi le phénomène *doit* se reproduire. Tel est notre raisonnement quand nous abordons un fait du monde inorganique afin de l'expliquer. C'est la méthode démonstrative. Elle est scientifique, parce qu'elle pénètre parfaitement un phénomène à l'aide de son concept, parce qu'elle amène perception et pensée à se superposer exactement. Mais cette méthode démonstrative ne nous est d'aucun secours dans la science de l'organique. En effet le « type » ne détermine pas, que dans certaines conditions, tel phénomène se produit, il ne prétend pas établir un rapport entre les éléments qui demeurent étrangers et extérieurs les uns à l'égard des autres. Il ne détermine que les lois régissant *ses* propres parties, et n'établit pas, comme la loi naturelle, de rapport avec autre chose. Ainsi les formes organiques particulières ne peuvent qu'être dérivées (par développement) de la « *forme type* » *générale*, et les êtres organiques que rencontre l'expérience doivent être identiques chacun à l'une de ces formes dérivées du « type ». La méthode adéquate ici n'est pas celle qui démontre, mais celle qui fait dériver par évolution. Ce que l'on constate, ce n'est pas que l'action réciproque de telles conditions extérieures provoque tel résultat, mais que, par suite de circonstances extérieures déterminées, une forme particulière dérive du « type ». Telle est la différence fondamentale entre sciences inorganiques et sciences organiques. Aucune méthode de recherche n'en tient compte d'une manière aussi radicale que celle de Gœthe. Nul autant que Gœthe n'a reconnu qu'une science organique doit être possible sans aucun mysticisme obscur, sans téléologie, sans postulat de « pensée créatrice » particulière. Mais nul non plus n'a refusé plus catégorique-

ment que lui, d'appliquer ici les méthodes scientifiques valables pour la nature inorganique (1).

Le « type » est, comme nous l'avons vu, une forme scientifique plus accomplie que « l'Ur-phänomen ». Il suppose aussi une activité de notre esprit plus intense que ne le suppose celui-ci. Quand nous réfléchissons aux choses de la nature inorganique, c'est la perception sensorielle qui nous offre le contenu. C'est notre organisme sensoriel qui nous fournit ici ce que, dans le monde organique, nous ne concevons que par l'esprit. Pour percevoir le doux, l'acide, le chaud, le froid, la lumière, la couleur, etc... il suffit d'avoir des sens normaux. Par la *pensée* nous n'avons qu'à trouver la forme correspondant à la matière. Par contre, dans le « type », le contenu et la forme sont étroitement liés. C'est pourquoi le « type » ne détermine pas, comme la loi, le contenu d'une façon purement formelle, mais il l'imprègne d'une manière vivante, intime, comme le sien propre. A notre esprit incombe

(1) Dans mes œuvres, je parle de « Mysticisme » et de « Mystique » de différentes façons. On a voulu imaginer là des contradictions ; mais, il n'en est rien, ainsi qu'on peut s'en rendre compte par le contexte. On peut former un concept général de la « Mystique ». D'après ce concept, elle est l'étendue, l'extension de ce que l'on peut apprendre par une expérience intérieure, psychique. Ce concept n'est pas à attaquer. Car une telle expérience existe. Et elle n'éclaire pas seulement le for intérieur de l'homme, mais aussi le monde. Il faut avoir des yeux, sièges de certains processus, pour apprendre quelque chose du monde des couleurs. On n'apprend pas seulement par là quelque chose sur l'œil, mais aussi sur le monde. Il faut posséder un organe spirituel intérieur pour apprendre certaines choses concernant le monde.

Dans cette expérience de l'organe mystique, il faut apporter la pleine clarté du concept pour qu'une connaissance en résulte. Il y a cependant des gens qui veulent se réfugier dans le for intérieur, pour échapper à la clarté du concept. Ceux-ci nomment « Mystique » la tendance à transposer la connaissance, de la lumière des idées, dans les ténèbres du monde affectif (du monde affectif non éclairé par les idées). Tous mes écrits s'élèvent contre *cette* mystique. C'est en faveur d'une autre mystique qu'est écrite chaque page de mes œuvres : la mystique, qui maintient fermement pour la pensée, la clarté des idées, et transforme en un organe psychique de perception, le sens mystique agissant dans la même région de l'être humain, où, sinon règnent les sentiments obscurs. Il est, pour le spirituel, entièrement à comparer à l'œil ou à l'oreille pour le monde physique.

la tâche de participer activement à la production du contenu en même temps que de la forme.

Or, de tout temps, on a appelé *intuitif* un mode de penser dans lequel le contenu apparaît en rapport immédiat avec l'élément formel.

Souvent l'intuition apparaît comme principe scientifique. Le philosophe anglais Reidt appelle intuition le fait que nous puisions dans la perception des phénomènes extérieurs (impressions sensorielles) la conviction de leur *être* (Sein). Jacobi estimait que, dans le sentiment que nous avons de Dieu, il n'y a pas que ce sentiment, mais en même temps la garantie que Dieu *est*. Ce jugement aussi, on l'appelle intuitif. Comme on voit, ce qui est caractéristique, c'est toujours que le contenu doit comprendre d'autres données que lui-même, que l'on connaît une détermination par la pensée sans *démonstration,* par conviction immédiate. On croit n'avoir pas besoin de démontrer les catégories être (Sein) etc..., par la matière perçue, mais les posséder inséparablement unies au contenu.

Or, tel est effectivement le cas pour le « type ». C'est pourquoi il ne peut fournir aucune matière à démonstration, mais seulement offrir la possibilité de tirer de lui par évolution chaque forme particulière. Notre esprit doit donc, pour l'appréhension du « type », agir beaucoup plus intensément que pour l'appréhension de la loi naturelle. Avec la forme, il doit produire le contenu. Il doit déployer une activité qui, dans la science inorganique, incombe aux sens ; cette activité, nous l'appelons contemplation (1) (Anschauung). A ce degré supérieur, c'est donc l'esprit qui doit exercer la contemplation. Notre faculté de jugement doit contempler, *regarder en pensant*, et penser en contemplant, en regardant. Nous avons affaire ici, comme Gœthe a été le premier à l'exposer, à une « faculté de jugement contemplative » (anschauende Urteilskraft). Ainsi, Gœthe a découvert en l'esprit humain, une faculté indispensable d'appréhension, *celle*

(1) Contemplation étant considéré comme le substantif correspondant à l'action de *regarder*. (N. d. t.).

même dont Kant voulait avoir prouvé l'incompatibilité innée avec la nature humaine.

Si le type est, dans la nature organique, ce qui correspond à la loi (Ur-phänomen) dans la nature inorganique, l'intuition (faculté de jugement contemplative) correspond à la faculté de jugement démonstrative (réflexive) (1). De même que l'on avait cru pouvoir appliquer à la nature organique les mêmes lois qui sont valables sur un plan inférieur de la connaissance, de même on s'imaginerait pouvoir appliquer la même méthode sur les deux plans. L'un est aussi faux que l'autre.

On a souvent, dans la science, traité l'intuition avec un grand mépris. On a jugé comme une déficience de l'esprit de Gœthe qu'il veuille atteindre par l'intuition des vérités scientifiques. Ce que l'on atteint par voie intuitive est souvent tenu pour important, s'il s'agit d'une *découverte* scientifique. Là, dit-on, une *lueur subite* donne souvent de meilleurs résultats qu'une pensée méthodiquement disciplinée. Car on parle fréquemment d'intuition quand quelqu'un trouve par hasard un fait dont le savant ne reconnaît la justesse qu'après maints détours. Mais on nie toujours que l'intuition même puisse être un principe scientifique. Ce qui se manifeste spontanément par l'intuition doit être vérifié ensuite — croit-on — pour avoir une valeur scientifique.

C'est ainsi qu'on a pris les découvertes scientifiques de Gœthe pour des lueurs géniales, mais qui n'ont été homologuées qu'ultérieurement par la science rigoureuse.

Or, pour la science organique, l'intuition est la méthode adéquate. Il ressort clairement, pensons-nous, de nos considérations, que l'esprit de Gœthe a trouvé la bonne voie dans l'étude de l'organique précisément parce qu'il était intuitif. La méthode propre à la science organique s'accordait avec la constitution de son esprit. Il n'en mesura que plus

(1) Beweisende Urteilskraft. Le terme beweisen, qui peut signifier tantôt « démontrer », tantôt « prouver », exprime l'activité de l'esprit qui reproduit conceptuellement l'enchaînement des éléments d'un phénomène donné et aboutit à l'énoncé de la loi. (N. d. t.).

clairement à quel point elle diffère de la science inorganique. Par effet de contraste, l'une lui fit comprendre l'autre. C'est ainsi qu'il dessina également d'un trait précis l'essence de l'inorganique.

Ce qui contribue beaucoup au peu de considération dont jouit l'intuition, c'est qu'on ne pense pas pouvoir accorder à ses acquisitions le même crédit qu'à celles des sciences démonstratives. On appelle souvent *savoir* cela seul qu'on a démontré ; et tout le reste *croyance*. Il faut tenir compte de la signification toute différente que prend l'intuition dans *notre* conception scientifique — *persuadée* de saisir essentiellement par la pensée le noyau du monde — et dans celle qui rejette ce noyau dans un au-delà inconnaissable. Cette dernière conception ne voit dans le monde qui nous est donné — soit par l'expérience, soit par la pensée, — qu'un reflet, une image d'un au-delà, d'un inconnu, d'un principe agissant, qui, derrière ce voile, reste caché non seulement *au premier regard*, mais à toute recherche scientifique. Elle ne peut certes, que trouver dans la méthode démonstrative une compensation à son incapacité de connaître *l'essence* des choses. Elle ne parvient pas à constater qu'une association de concepts s'effectue immédiatement par le contenu *essentiel*, donné dans le concept, donc par la chose elle-même ; elle croit donc pouvoir l'étayer par son accord avec quelques convictions fondamentales (axiomes) tellement évidentes qu'elles n'ont ni le besoin ni la possibilité d'être démontrées. Dans ces conditions, une assertion scientifique, établie sans démonstration, ou bien même excluant de par sa nature la méthode démonstrative, apparaît imposée de l'extérieur ; on rencontre ainsi une vérité sans reconnaître les raisons pour lesquelles elle est valable. On croit n'avoir point un savoir, une *compréhension* de la chose, on s'imagine être réduit à *croire* qu'il existe, *extérieurement à la faculté de penser*, des raisons supposées pour sa validité.

Notre appréhension du monde n'est pas exposée au danger de devoir identifier les limites de la méthode démonstrative aux limites de la conviction scientifique. Elle nous a fait concevoir que le noyau du monde se communique à notre

pensée, que nous ne pensons pas seulement *sur* l'essence du monde, mais que la pensée est une rencontre avec l'essence de la réalité.

Dans l'intuition, la vérité ne nous est pas imposée de l'extérieur, en effet, à notre point de vue, l'extérieur et l'intérieur, au sens où l'entend la conception scientifique, opposée à la nôtre, n'existent pas ; l'intuition est appréhension immédiate de la vérité ; celle-ci nous offre tout ce qui la concerne. Elle se résout entièrement dans le contenu de notre jugement intuitif. Nous ne trouvons ici nullement l'élément caractéristique de la *croyance,* à savoir que seule la vérité achevée nous est donnée et non point les raisons, et que nous sommes incapables de percer à jour la vraie nature de la chose. La compréhension acquise par la voie de l'intuition est tout aussi *scientifique* que celle résultant d'une démonstration.

Tout organisme particulier est une expression du Type sous une forme spécifique. Il est un individu qui, à partir de son centre, se régit et se détermine lui-même. Il est un tout achevé en soi, comme l'est le cosmos dans la nature inorganique.

L'idéal de la science inorganique est de saisir l'ensemble de tous les phénomènes en un système unitaire tel, que chaque phénomène particulier puisse être reconnu comme un membre du cosmos. Dans la science organique, l'idéal doit être par contre de trouver le plus parfaitement possible, dans le Type et ses manifestations, ce que nous voyons se *développer* dans la succession des êtres particuliers. Ce dont il s'agit ici, c'est de faire apparaître l'évolution du Type à travers tous les phénomènes. La science inorganique est régie par le *système,* l'organique par la *comparaison* (de chaque forme particulière avec le Type).

L'analyse spectrale et le perfectionnement de l'astronomie étendent les vérités acquises dans le domaine du terrestre à la totalité de l'univers. Ces vérités se rapprochent ainsi du premier Idéal. Le deuxième sera atteint quand *la méthode comparative employée par Gœthe* sera reconnue dans toute sa portée.

LES SCIENCES DE L'ESPRIT

ESPRIT ET NATURE

Nous avons épuisé le domaine de la connaissance de la Nature. L'étude de l'organique est la forme supérieure des sciences de la nature. Au-delà, ce sont les sciences de l'esprit. Celles-ci exigent une attitude de l'esprit humain à l'égard de son objet, différant essentiellement de celle exigée par les sciences de la nature. Pour ces dernières l'esprit avait à jouer un rôle universel. Il lui incombait pour ainsi dire la tâche de parachever le processus de l'univers. Ce qui existait sans l'esprit n'était qu'une moitié de la réalité, toujours inachevée et fragmentaire. Des mobiles cachés agissent dans le réel, même sans l'immixtion subjective de l'esprit. Le rôle de ce dernier est de leur donner une existence propre, de les rendre manifestes. Si l'homme était un être uniquement doué de sens, sans appréhension spirituelle, la nature inorganique ne serait pas moins régie par des lois, mais celles-ci n'existeraient pas en tant que telles. Il y aurait certes des êtres pour percevoir l'agi (le monde sensible), mais non l'a-

gissant (la légalité intérieure). C'est alors réellement la physionomie la plus authentique, car la plus vraie, de la nature, qui se manifeste dans l'esprit de l'homme, tandis que seule son apparence extérieure existe pour un être uniquement doué de sens. La science joue ici un rôle qui importe à l'univers. Elle parachève l'œuvre de la création. Elle est le débat de la nature avec elle-même ; or, ce débat est engagé dans la conscience de l'homme. La pensée est le dernier chaînon dans la succession des processus qui constituent la nature.

Il n'en est pas ainsi pour la science de l'esprit où notre conscience a pour objet un contenu qui est lui-même spirituel : un esprit humain particulier, les fruits de la civilisation, la littérature, la suite des convictions scientifiques, les créations de l'art. Des valeurs spirituelles sont saisies par l'esprit. Ici la réalité contient déjà en elle-même l'élément idéel, sa légalité, qui, dans les autres sciences, n'apparaissait qu'à l'appréhension spirituelle. Ce qui, dans les sciences de la nature, n'est que le produit de la réflexion sur les objets, leur est ici inné. La science joue un autre rôle. Car dès avant son travail, *l'essence* est déjà présente dans l'objet. C'est avec des actions, des créations, des idées humaines que nous avons à faire. C'est un débat de l'homme avec lui-même et son espèce. Il incombe ici à la science une autre mission qu'à l'égard de la nature.

Cette mission se présente, elle aussi, tout d'abord comme un besoin humain. De même que la nécessité de trouver dans la nature l'idée qui se joint à la réalité, se présente d'abord comme un besoin de notre esprit, de même la tâche des sciences de l'esprit existe d'abord sous la forme d'une impulsion humaine. Ce n'est donc à nouveau qu'un fait objectif qui se manifeste comme besoin subjectif.

L'homme ne doit pas, comme l'être de la nature inorganique, agir sur un autre être d'après des normes extérieures, d'après une loi *qui le contraint* ; il ne doit pas non plus être le spécimen particulier d'un « type » universel, mais il doit se proposer lui-même le but, la fin de son existence et de son activité. Si ses actions sont le résultat de lois, ces lois doivent

être telles qu'il se les donne à lui-même. Ce qu'il est parmi ses semblables, dans l'Etat et dans l'Histoire, il ne doit pas l'être sous l'effet de déterminations extérieures. *Il doit l'être par lui-même.* La façon dont il s'insère dans l'édifice du monde dépend de lui. Il doit trouver le point d'où il prendra part au mouvement du monde. C'est là que les sciences de l'esprit reçoivent leur tâche. L'homme doit connaître le monde de l'esprit pour déterminer, suivant cette connaissance, la part qu'il y prend. De là découle la mission qu'ont à remplir la psychologie, l'ethnologie et l'Histoire.

Tel est l'être de la *Nature* que loi et activité sont dissociées (celle-ci apparaissant comme régie par celle-là) ; par contre, tel est l'être de la *liberté,* que toutes deux fusionnent : *l'agissant* s'exprime immédiatement dans l'action et l'*agi* se gouverne lui-même.

Les sciences de l'esprit sont donc éminemment des sciences de la liberté. L'idée de la liberté doit être leur point central, l'idée qui les régit. Les « Lettres esthétiques » de Schiller sont d'un niveau élevé, parce qu'elles cherchent l'essence de la Beauté dans l'Idée de la liberté, parce que la liberté est le principe qui les pénètre.

L'esprit n'occupe, dans l'universel, dans la totalité du monde, que la place qu'il se donne en tant qu'individu. Alors que, dans le monde organique, il faut toujours considérer l'universel, l'idée du « type », dans les sciences de l'esprit c'est l'idée de la personnalité qu'il faut avoir en vue. Ce n'est pas l'idée telle qu'elle s'offre dans l'universel, le « type », mais telle qu'elle se manifeste dans le particulier, l'individu, qui est l'essentiel. Naturellement, il n'est pas question ici d'une personnalité occasionnelle, particulière, mais de la *personnalité en général.* Mais cette personnalité n'est pas (comme le « type ») un principe d'évolution qui s'exprime en des formes particulières, dans lesquelles, seules, il parvient à l'existence sensible mais, elle se suffit à elle-même, elle est achevée en soi et trouve en elle sa détermination. La détermination du « type », c'est de ne parvenir à se réaliser que dans l'individu. Celle de la personne c'est d'accéder à l'existence reposant réellement sur elle-même, même à l'état

idéel. Ce sont deux choses totalement différentes, de parler de l'humanité en général ou du système des lois de la nature en général. Dans le second cas, le particulier est conditionné par le général ; mais, dans l'idée de l'humanité, c'est au contraire le général qui est conditionné par le particulier. Lorsque nous réussissons à découvrir les lois générales de l'histoire, celles-ci ne peuvent être considérées comme telles que dans la mesure où des personnalités se sont proposé ces lois comme buts et idéaux. C'est l'opposition intrinsèque entre nature et esprit. La première exige une science qui, en partant du donné immédiat, en tant que *conditionné, s'élève à ce qu'appréhende* l'esprit, en allant du « donné », qui est ici le *conditionnement, au conditionné.* Ce qui caractérise les sciences de l'esprit, c'est que *le particulier* est en même temps la source des lois ; ce qui caractérise les sciences de la nature, c'est que ce même rôle revient au général.

Ce qui, dans les sciences de la nature, a pour nous une valeur transitoire : le particulier, est l'objet essentiel de notre intérêt dans les sciences de l'esprit. Quant *au général,* il n'entre ici en ligne de compte que dans la mesure où il nous éclaire sur le *particulier.*

Il serait contraire à l'esprit de la science de s'en tenir, vis à vis de la nature, au caractère immédiat du particulier. Mais ce serait tuer l'esprit que de vouloir, par exemple, englober l'histoire grecque dans un schéma conceptuel général. Dans le premier cas, le sens, rivé au phénomène, n'acquerrait pas de caractère scientifique ; dans le second cas, l'esprit procédant selon un canevas général, perdrait tout son sens pour l'individuel.

CONNAISSANCE PSYCHOLOGIQUE

La première science, dans laquelle l'esprit est aux prises avec lui-même, est la psychologie. L'esprit, se considérant, se fait face à lui-même.

Fichte n'attribue d'existence à l'homme, que dans la mesure où il la pose lui-même en lui ; en d'autres termes, la personnalité humaine ne possède que les seules caractéristiques, qualités, facultés, etc... qu'elle s'attribue elle-même, grâce à la compréhension de sa propre essence Une faculté humaine, dont l'homme ne saurait rien, il ne la reconnaîtrait pas comme sienne ; il l'attribuerait à un sujet étranger. Quand Fichte prétendait pouvoir fonder sur cette vérité toute la science de l'Univers, c'était là une erreur (1). Elle est destinée à devenir le principe supérieur de la psychologie. Elle détermine la méthode de celle-ci. Si l'esprit ne possède une propriété que dans la mesure où il se l'attribue lui-même, alors la méthode psychologique consiste en l'investigation de l'esprit sur sa propre activité. L'appréhension de soi-même est ici la méthode.

(1) Parce qu'il prétendait appliquer à l'univers une méthode valable pour l'homme seulement.

Il est évident qu'ainsi nous ne limitons pas la psychologie à n'être que la science des propriétés contingentes de tel ou tel individu humain. Nous affranchissons l'esprit isolé de ses limitations accidentelles, de ses caractéristiques accessoires, et nous nous efforçons de nous élever jusqu'à la considération de l'individu humain.

Car ce qui importe, ce n'est pas de considérer tel individu fortuit, mais d'acquérir une notion de l'Individualité comme telle, se déterminant elle-même, par elle-même. Prétendre qu'ici encore il ne s'agit que du « type » de l'humanité, ce serait confondre le « type » avec le concept généralisé. Il est essentiel au « type » d'être général et de faire face, comme tel à ces formes particulières. Il n'en est pas ainsi du concept de l'individualité humaine. Ici, le général est actif immédiatement dans l'être particulier, sauf que cette activité s'extériorise de façon différente, selon les objets auxquels elle s'applique. Le « type » se manifeste sous des formes individuelles, et entre en interaction avec le monde extérieur sous *ces* formes. L'esprit humain, lui, n'a qu'une forme. Mais, tantôt, certains objets émeuvent sa sensibilité, tantôt, un idéal l'enthousiasme et le pousse à l'action, etc... Ce n'est pas à une forme particulière de l'esprit humain, c'est toujours à l'homme tout entier que l'on a à faire ; il faut l'affranchir de son entourage, si on veut le saisir. Mais si l'on veut arriver jusqu'au « type », il faut alors s'élever de la forme individuelle à la forme originelle ; veut-on arriver jusqu'à l'esprit, il faut alors faire abstraction des expressions par lesquelles il se manifeste, des actions particulières qu'il accomplit, et le considérer en soi et pour soi. Il faut l'obsever, afin de découvrir sa manière d'agir, non point comment il a agi dans telle ou telle situation. Dans le « type » il faut dégager la forme générale des formes individuelles par comparaison ; dans la psychologie, il faut simplement dégager la forme individuelle de son entourage.

Tandis que dans la science organique, nous reconnaissons dans l'être particulier un aspect du général, de la forme originelle, ici nous reconnaissons la perception du particulier comme étant cette forme originelle elle-même. L'être spirituel

humain n'est pas *une* des expressions de son idée mais *la* manifestation de celle-ci.

L'opinion de Jacobi selon laquelle la perception de notre intériorité nous donne en même temps la conviction qu'elle est fondée sur un être un (appréhension intuitive de soi-même) est erronée : car c'est l'être un, lui-même, que nous percevons. Ce qui est ailleurs intuition, devient ici observation de soi-même. Et c'est bien ce qui correspond à la forme supérieure de l'existence. Ce que l'esprit peut extraire des phénomènes est la forme la plus haute du contenu qu'il est capable d'acquérir. Quand il réfléchit ensuite sur lui-même, il doit se reconnaître comme la manifestation immédiate de cette forme la plus haute, et comme son support. Ce que l'esprit trouve, comme unité, dans la réalité aux aspects multiples, il doit le trouver comme existence immédiate dans sa propre unicité. Le général, qu'il oppose au particulier il doit l'attribuer à son individualité comme son essence même.

Il résulte de tout cela qu'on peut prétendre à une psychologie véritable si l'on consent à examiner la nature de l'esprit en tant que sujet actif. A notre époque, on a voulu introduire une autre méthode à la place de celle-ci ; cette méthode consiste à faire, des phénomènes par lesquels l'esprit se manifeste, et non de *cet esprit lui-même,* l'objet de la psychologie. On croit pouvoir établir un rapport extérieur entre les manifestations isolées de cet esprit, comme on le fait pour les faits naturels inorganiques. On veut ainsi édifier une science de l'âme sans l'âme. De nos considérations, il résulte que dans cette méthode on perd justement de vue ce qui est le plus important. Il faudrait dégager l'esprit de ses manifestations, et le reconnaître comme leur auteur. Or, on l'oublie pour s'en tenir à elles. Là aussi, on s'est laissé entraîner à ce point de vue erroné, qui veut appliquer à toutes les sciences les méthodes de la mécanique, de la physique, etc...

L'âme nous est donnée par l'expérience, aussi bien que ses actions particulières. Chacun est conscient du fait que sa pensée, ses sentiments, les actes de sa volonté proviennent

de son « Je ». Chaque activité de notre personnalité est liée à ce centre de notre être. Si, à l'occasion d'un acte quelconque, on fait abstraction de cette liaison avec la personnalité, il cesse alors tout à fait d'être un phénomène psychique. Il se range sous le concept de la nature soit inorganique, soit organique. Supposons qu'il y ait sur la table deux boules, et que je pousse l'une pour qu'elle aille heurter l'autre ; si l'on fait abstraction de mon intention et de mon vouloir, tout se réduit alors à des faits de l'ordre physique ou physiologique. Toutes les manifestations de l'esprit : pensée, sentiments, vouloir doivent être reconnues dans leur essence comme expressions de la personnalité. C'est là-dessus que repose la Psychologie.

L'homme n'appartient pas seulement à lui-même, il appartient également à la Société. Ce qui se manifeste en lui, ce n'est pas seulement son individualité, mais aussi celle de la communauté ethnique à laquelle il appartient. Ce qu'il accomplit a sa source non seulement dans ses forces vitales, mais aussi dans celles du peuple dont il fait partie.

En accomplissant sa mission, il remplit également une partie de celle de la communauté ethnique dont il est un membre. Il importe donc que sa place au sein de son peuple soit telle, qu'elle permette de donner pleine efficacité et pleine valeur à la puissance de son individualité. Ceci n'est possible que si l'organisme ethnique est conçu de telle façon, que l'individu puisse trouver le lieu où il lui sera loisible d'appliquer sa force. Ce n'est pas le hasard qui doit déterminer s'il trouvera ce lieu.

Quant aux méthodes selon lesquelles on recherchera comment l'individu peut réaliser son existence au sein de la communauté ethnique, elles sont du ressort de l'ethnologie et des sciences politiques. L'individualité d'un peuple est l'objet de cette science. Son rôle est de montrer quelle forme l'organisme de l'Etat doit prendre pour que l'individualité ethnique y trouve son expression. La constitution qu'un peuple se donne doit être tirée de son essence la plus profonde. Des erreurs considérables circulent également à ce sujet. On

pense que la science politique n'est pas une science expérimentale. On croit pouvoir organiser la constitution de tous les peuples selon un certain schéma.

La constitution d'un peuple n'est pas autre chose que son caractère individuel exprimé et défini sous forme de lois. Celui qui veut tracer la direction dans laquelle une activité déterminée d'un peuple s'engagera et se développera, ne doit rien lui imposer de l'extérieur ; il doit tout simplement exprimer ce qui existe inconsciemment dans le caractère de ce peuple. « Ce n'est pas l'homme intelligent, mais l'intelligence, ce n'est pas l'homme raisonnable, mais la raison, qui gouvernent. » dit Gœthe.

La méthode de l'ethnologie consiste à appréhender l'individualité ethnique en tant que douée de raison. L'homme appartient à un tout, dont la nature est l'organisation rationnelle. Ici encore nous pouvons citer un mot significatif de Gœthe : « Le monde raisonnable doit être considéré comme un grand individu immortel, qui produit immanquablement le nécessaire, et ainsi arrive à maîtriser même les effets du hasard ». De même que la psychologie doit découvrir l'essence de l'individu isolé, de même l'ethnologie (psychologie des peuples) doit découvrir cet « individu immortel ».

LA LIBERTE HUMAINE

Notre opinion quant aux sources de la connaissance ne peut rester sans influence sur notre comportement pratique. L'homme, en effet, agit selon des déterminations conceptuelles qui existent en lui. Ce qu'il accomplit suit des intentions et des fins qu'il se propose. Il va absolument de soi que ces faits, ces intentions, ces idéaux, etc... porteront le même caractère que le reste du monde conceptuel de l'homme. Et ainsi, la vérité pratique, découlant de la science dogmatique, aura un caractère essentiellement différent de celle résultant de notre épistémologie. Si les vérités que l'homme peut atteindre par la science, sont conditionnées par une nécessité objective, ayant son siège en dehors de la pensée, il en sera de même pour les idéaux sur lesquels il fonde ses actions. L'homme agit alors selon des lois, dont la raison objective lui échappe ; il se représente une norme, imposée de l'extérieur à son action. Ceci est le caractère du « *commandement* » que l'homme a à observer. Le dogme, en tant que vérité pratique, est commandement moral.

Le fondement de notre épistémologie est tout autre. Celle-ci ne reconnaît pas d'autre base aux vérités que le contenu conceptuel impliqué en elle. Si donc un idéal moral se forme, la force intrinsèque, résidant dans son contenu, dirige alors notre action. Ce n'est pas parce qu'un

idéal nous est donné pour loi, que nous agissons en conformité avec lui, mais parce que cet Idéal, en vertu de son contenu même, est actif en nous et nous guide. L'impulsion à l'action n'est pas *en dehors* de nous. mais en *nous*. Face au commandement du Devoir nous nous sentons subordonnés, nous sommes obligés d'agir d'une façon déterminée, parce qu'il l'ordonne ainsi. Ainsi, il y aurait d'abord le « devoir » puis le « vouloir » qui doit se plier au premier.

Mais, selon notre conception, il n'en est pas ainsi. Le vouloir est souverain. Il ne fait qu'exécuter le contenu conceptuel qui réside dans la personnalité humaine. L'homme ne se laisse pas imposer des lois par une puissance extérieure, il est à lui-même son propre législateur.

D'ailleurs, qui pourrait les lui donner, d'après notre conception du monde ?

Le fondement du monde * (der Weltengrund) s'est déversé entièrement dans le monde ; il ne s'est pas retiré du monde, pour le conduire de l'extérieur, non, il en est le mobile intérieur ; il ne l'a pas privé de sa présence. La forme la plus haute sous laquelle il apparaît au dedans de la réalité de la vie ordinaire, est la pensée, et avec elle, la personnalité humaine. Si donc le fondement du monde a des buts, ils sont identiques aux buts que l'homme se propose, en se réalisant lui-même. Ce n'est pas lorsque l'homme recherche je ne sais quel commandement du conducteur du monde qu'il agit selon les intentions de celui-ci, mais lorsqu'il agit selon ce qu'il a reconnu. Car c'est là que s'exprime celui qui régit le monde. Il ne vit pas, en tant que volonté, quelque part en dehors de l'homme, il s'est déssaisi de toute volonté propre, pour rendre tout, dépendant de la volonté de l'homme. Afin que l'homme puisse être son propre législateur, il faut renoncer à toute idée de détermination extra humaine du monde.

A cette occasion, nous attirons l'attention sur la très excellente dissertation de Kreyenbuhl dans les « Cahiers Philoso-

* On pourrait aussi dire « *l'intention première qui a présidé à la création du monde* » ce que les religions appellent : le PERE ou encore le « Principe originel ».

phiques Mensuels », tome 18, cahier 3. Cette dissertation exprime très bien l'idée d'après laquelle les maximes de nos actions résultent de déterminations immédiates de notre individu. Elle montre comment tout ce qui est grand, au point de vue éthique, n'est pas inspiré par la puissance des lois morales, mais s'accomplit et se parfait sous l'impulsion immédiate d'une idée individuelle.

Ce n'est qu'avec cette manière de voir, qu'une véritable liberté de l'homme est possible. Quand l'homme ne porte pas *en lui* les raisons de son action, mais doit se conformer à des commandements, il agit alors par contrainte, il est soumis à une nécessité, presque comme une simple créature du monde naturel.

Il résulte de tout cela que notre philosophie est, au sens le plus éminent du mot, une philosophie de la liberté (1). Elle montre, d'abord théoriquement, comment toutes les forces qui conduisaient le monde de l'extérieur doivent disparaître, pour faire ensuite de l'homme son propre maître, dans le meilleur sens du mot. Quand l'homme agit en tant qu'être moral, ce n'est pas, à nos yeux, l'accomplissement d'un devoir, mais l'expression de sa nature entièrement libre. L'homme n'agit pas, parce qu'il doit, mais parce qu'il veut. C'était également l'opinion de Gœthe, lorsqu'il disait : « Lessing, qui sentait avec impatience toutes sortes de bornes et de limitations, fait dire à l'un de ses personnages : « Personne ne doit devoir ». Un homme spirituel, à l'âme joviale, disait : « Celui qui veut, celui-là doit ». Un troisième, assurément un homme cultivé, ajoutait : « Qui comprend, veut aussi. »

Il n'y a donc pas d'autre mobile à notre action que notre compréhension. Sans qu'aucune contrainte n'intervienne, l'homme libre agit selon ce qu'il comprend, *selon les commandements qu'il se donne à lui-même.*

C'est au sujet de ces vérités que se joua la controverse connue entre Kant et Schiller. Kant se plaçait au point de vue du « Devoir-commandement ». Il croyait que c'était ra-

(1) Philosophie de la Liberté. (Editions Fischbacher, Paris).

baisser la loi morale, que de la rendre dépendante de la subjectivité humaine, A son avis, l'homme n'agit moralement que lorsque, dans son action, il se dépouille de tout mobile subjectif, et s'incline uniquement devant la majesté du DEVOIR. Schiller, lui, voyait dans cette conception un abaissement de la nature humaine. Quoi ? la nature humaine est-elle donc vraiment si foncièrement mauvaise, qu'elle doive complètement mettre de côté ses impulsions propres, lorsquelle veut agir d'une façon morale ? Schiller et Gœthe ne peuvent qu'adhérer à l'opinion que nous exposons. C'est dans l'homme qu'il faut chercher le point de départ de son action. C'est pourquoi, dans l'histoire également, dont l'objet est l'homme, il ne faut pas parler d'influences extérieures conditionnant son action, « d'idées qui sont dans l'air », etc... encore moins d'un plan qui lui serait sous-jacent. L'histoire n'est rien d'autre que le développement d'actions et d'opinions humaines. « Dans tous les temps, ce sont les individus qui ont fait avancer la Science, et non le siècle. C'est le siècle qui a fait périr Socrate par le poison ; c'est le siècle qui a brûlé Huss. « Les siècles se sont toujours ressemblés » a dit Gœthe. Toute construction a priori de plans, sous-jacents à l'histoire, est contraire à la *méthode historique*, telle qu'elle résulte de l'essence même de l'histoire. Celle-ci vise à découvrir ce que les hommes ont fait pour contribuer au progrès de l'espèce ; à apprendre quels buts se sont proposés telles ou telles personnalités, quelle direction elles ont imprimé à leur temps. L'histoire doit être absolument fondée sur la nature humaine. C'est le vouloir, les tendances de cette nature qu'il s'agit de comprendre. Notre épistémologie exclut complètement que l'on suppose à l'histoire une finalité qui serait, par exemple, que les hommes soient élevés d'un degré inférieur à un degré supérieur de perfection, etc... Il nous paraît de même erroné, étant donné notre conception, de vouloir, comme Herder dans « Idées sur une philosophie de l'histoire de l'humanité », saisir les évènements historiques suivant l'enchaînement causal, à l'instar des faits naturels.

Les lois de l'histoire, en effet, sont d'une nature beaucoup plus haute. Lorsqu'un fait physique est déterminé par un

autre, la loi régit les phénomènes, *les domine*. Un fait historique est idéel, et déterminé par un élément idéel. On ne peut donc ici parler de cause et d'effet que si l'on s'attache uniquement à l'apparence extérieure. Qui pourrait croire que l'on exprime la vérité objective, quand on appelle Luther « la cause » de la Réforme ? L'histoire est, par son essence, une science idéelle. Sa réalité, ce sont déjà des idées. De là, la soummission à l'objet est la seule méthode juste et saine. Chaque fois que l'on s'en écarte, on s'écarte de l'histoire.

La psychologie, l'ethnologie et l'histoire, sont les formes principales de la science de l'esprit (1) ; leurs méthodes sont basées, ainsi que nous l'avons vu, sur l'appréhension immédiate de la réalité idéelle. Leur objet, c'est *l'idée,* le spirituel, comme l'objet de la science inorganique était la loi de la nature, et celui de la science organique, le Type.

(1) Depuis, j'ai étudié les différents domaines de ce que j'ai appelé « l'anthroposophie » ; et si j'écrivais aujourd'hui le présent essai, il faudrait que j'ajoute ici cette science anthroposophique. Il y a quarante années, lorsque j'ai écrit cet essai, je voyais comme « psychologie » (dans un sens qui n'était d'ailleurs nullement usuel) quelque chose qui impliquait la contemplation du monde spirituel dans sa totalité (Pneumatologie).

Il ne faudrait pas en conclure que j'ai, à cette époque, voulu exclure ce « monde spirituel », de la connaissance de l'homme.

N.B. - Cette note doit être complétée par le fait que l'exposé hypothétiquement supposé par moi a été effectivement trouvé plus tard dans les archives de Gœthe et de Schiller et ajouté aux œuvres de Gœthe (éditions de Weimar).

OPTIMISME ET PESSIMISME

L'homme nous est apparu au centre de l'ordre universel. En tant qu'esprit, il atteint la plus haute forme de l'existence, et parachève, en pensant, le processus du monde le plus parfait. Les choses ne sont réellement que telles qu'il les éclaire. D'après cette opinion, l'homme a en lui le soutien le but, la quintessence même de son existence. Elle fait de l'homme un être qui se suffit à lui-même. Il doit trouver en lui appui et soutien pour tout ce qui lui appartient. Il en est ainsi pour son bonheur. Si le bonheur est son partage ce n'est qu'à lui-même qu'il le doit. Toute puissance, qui le lui accorderait de l'extérieur, le condamnerait par cela même à l'asservissement. Rien ne peut donner satisfaction à l'homme, qui n'ait auparavant reçu de l'homme la capacité de le satisfaire. Si quelque chose doit nous occasionner une joie, nous devons d'abord lui conférer nous-mêmes le pouvoir de le faire. La joie et le déplaisir n'existent pour l'homme que dans la mesure où il les ressent comme tels. C'est pourquoi tout optimisme et tout pessimisme, en fin de compte s'effondrent. L'optimisme admet que le monde est ainsi fait que tout y est bon, qu'il conduit l'homme à la satisfaction suprême. Or, pour que cela soit, il doit d'abord trouver dans les objets du monde quelque chose qu'il désire, c'est-à-dire

que ce n'est pas par le monde, mais seulement par lui-même, qu'il peut devenir heureux.

Le pessimisme, de son côté, croit que l'organisation du monde est telle, qu'elle laisse l'homme à jamais insatisfait, et qu'il ne peut jamais être heureux. L'objection qui a été faite plus haut est valable ici aussi, naturellement. Le monde extérieur n'est ni bon, ni mauvais ; ce n'est que par l'homme qu'il devient l'un ou l'autre. C'est l'homme qui devrait se rendre malheureux, si le pessimisme était fondé. Il faudrait qu'il porte en lui le désir du malheur. Mais c'est justement la satisfaction de son désir qui fonde son bonheur.

Le pessimisme devrait logiquement admettre que l'homme voit son bonheur dans le malheur. Son opinion se réfuterait donc elle-même. Cette seule considération suffit pour montrer clairement l'erreur du pessimisme.

CONCLUSION

CONNAISSANCE ET CREATION ARTISTIQUE

Notre épistémologie a dépouillé la Connaissance de ce caractère purement passif, qu'on lui attribue souvent, et nous l'avons conçue comme *activité* de l'esprit humain. On croit généralement que le contenu de la science est un contenu reçu du dehors ; on croit même pouvoir préserver l'objectivité de la science dans la mesure où l'esprit s'abstient d'ajouter de lui-même tout supplément à la matière appréhendée. Tous nos développements ont montré que le véritable contenu de la science n'est nullement l'objet extérieur perçu, mais l'idée conçue dans l'esprit, qui nous introduit beaucoup plus profondément dans le mécanisme du monde que ne le font toutes les analyses et observations du monde extérieur considéré comme expérience pure. L'idée est le contenu de la science. Contrairement à la perception reçue passivement, la science est ainsi un produit de l'activité de l'esprit humain.

C'est ainsi que nous avons rapproché la connaissance de

sa conformité à des lois, sa légalité ; l'art ne le fait pas moins, mais avec la différence qu'il l'implante même dans la matière brute. Un produit de l'art n'est pas moins « Nature » qu'un produit de la nature mais avec la différence que la légalité de la nature lui a déjà été infusée comme elle est apparue à l'esprit de l'homme. Les grandes œuvres artistiques que Gœthe vit en Italie, lui sont apparues comme l'empreinte directe de ce Nécessaire, que l'homme perçoit dans la nature. C'est pourquoi l'art lui aussi, est pour lui une manifestation des lois secrètes de la nature.

Dans l'œuvre d'Art, il s'agit avant tout de savoir dans quelle mesure l'artiste a implanté l'Idée dans la matière. Ce n'est pas *ce* qu'il traite qui est important, mais *comment* il le traite. Dans la Science, la matière perçue de l'extérieur doit s'effacer totalement de manière à ne laisser apparaître que son essence, *l'Idée* ; dans l'œuvre d'art elle doit demeurer, avec cette réserve que sa particularité, sa contingence, doivent être complètement dépassées par le processus artistique.

L'objet doit être entièrement élevé de la sphère du contingent à celle du nécessaire. Dans le Beau tel que l'Art le crée, il ne doit rien rester à quoi l'artiste n'ait donné l'empreinte de *son* esprit. Le « quoi » doit être vaincu par le « comment ». Surmonter le sensible par l'esprit, tel est le but de l'Art et celui de la Science. La science triomphe du sensible en le résolvant complètement en esprit, l'art en y imprimant l'esprit. La science aperçoit l'idée *à travers* la matérialité ; l'art voit l'idée *dans* la matérialité. Une parole de Gœthe, qui résume ces vérités, servira de conclusion à ces considérations : « *Je pense que l'on pourrait appeler la Science, la connaissance du général, le savoir abstrait ; par contre, l'art serait la science appliquée à l'acte. La science serait la raison, et l'art son mécanisme ; c'est pourquoi on pourrait l'appeler aussi science pratique. Ainsi, en définitive, la science serait le théorème, et l'art le problème* ».

RUDOLF STEINER

MYSTIQUE
et
ESPRIT MODERNE

Traduction
de
Violette RIVIEREZ

SOMMAIRE

PREFACE A LA NOUVELLE EDITION

Il y a plus de vingt ans, j'ai voulu, par cet ouvrage, répondre à la question suivante : pourquoi une certaine forme de mystique se heurte-t-elle à la pensée scientifique que nous voyons naître et se développer du 13[e] au 17[e] siècle ?

Ecrire une « histoire » de la mystique de cette époque n'était pas mon but. Je cherchais simplement à répondre à cette question. Les publications parues sur le même sujet durant ces vingt dernières années ne donnent, à mon avis, aucun motif de changer quoi que ce soit aux pensées contenues dans cette réponse. Cet ouvrage peut donc être réédité sans changement essentiel.

Les Mystiques dont il est question ici sont les derniers représentants d'un procédé d'investigation et d'une manière de penser dont les particularités demeurent étrangères à la conscience actuelle. Seul l'état d'âme qui a inspiré cette investigation subsiste encore aujourd'hui dans certaines natures ferventes. La manière de considérer la nature liée à cet état d'âme a pour ainsi dire disparu. Les sciences naturelles modernes ont pris sa place.

Les personnalités dont il sera question n'ont pas été capables de transmettre l'ancien procédé d'investigation. Ces procédés ne correspondent plus aux facultés de connaissance

qui se sont développées depuis le XIII[e] et le XIV[e] siècle, en Europe.

Ce que Paracelse et Jacob Boehme expriment plus tard au sujet de cette méthode mystique, doit être considéré comme une réminiscence du passé dont il ne reste maintenant qu'un penchant à la vie intérieure dans certaines âmes méditatives. Ces natures recherchent dans leurs propres dispositions intérieures une impulsion qui surgissait autrefois dans l'âme lorsque celle-ci observait la nature.

Tout homme qui serait aujourd'hui attiré par la mystique, refuserait de provoquer ses représentations mystiques par un contact avec les données de la science naturelle moderne ; au contraire, il se plongerait plutôt dans les ouvrages de l'époque où fleurissait cette mystique, et ce faisant, deviendrait étranger aux préoccupations majeures de notre époque.

Il pourrait sembler que l'actuelle connaissance scientifique prise telle qu'elle est, n'indique aucun chemin susceptible de préparer l'âme à trouver la lumière de l'esprit par la vision mystique. Pourquoi des natures aux tendances mystiques trouvent-elles satisfaction et apaisement chez Maître Eckhart, chez Jacob Boehme, etc... et non dans le livre de la nature tel que l'homme le trouve aujourd'hui ouvert devant lui par la connaissance moderne ?

La façon moderne de parler de la nature ne peut toutefois pas conduire à un état d'âme mystique. Ce livre de la nature doit être lu différemment. C'est ce que cet ouvrage veut montrer. Pour cela je parlerai d'hommes qui, tout en partant de l'état intérieur de l'ancienne mystique, ont développé néanmoins une pensée capable d'assimiler les connaissances modernes. Nicolas de Cuse en est un exemple.

De telles personnalités prouvent que la recherche scientifique actuelle peut connaître un approfondissement mystique. Car un Nicolas de Cuse orienterait sans difficulté sa pensée vers cette recherche. On aurait pu déjà, de son temps, tout en abandonnant l'ancien procédé d'investigation, garder l'état d'âme mystique et accepter les sciences naturelles modernes, si elles avaient existé alors. Mais ce que l'âme humaine trouve compatible avec une méthode scientifique, elle doit pouvoir

aussi le penser en passant par cette méthode elle-même, si elle est assez forte pour le faire.

J'ai voulu présenter le caractère de la mystique médiévale pour montrer comment, détachée du sol maternel de l'antique conception du monde, elle s'érige en mystique indépendante et pourtant ne peut se survivre car l'impulsion psychique qu'elle avait reçue jadis par l'investigation, lui fait ensuite défaut. Cela mène donc à penser qu'il faut chercher, dans les sciences nouvelles, les éléments qui peuvent nous conduire à la mystique. Car dans les sciences modernes on peut retrouver une impulsion animique, qui loin de s'arrêter à une introversion obscure et sentimentale, s'élève progressivement au contraire, d'un point de départ mystique, jusqu'à la connaissance spirituelle. La mystique du Moyen-Age s'éteignit parce qu'elle perdit l'impulsion investigatrice permettant aux forces de l'âme de se diriger vers l'esprit.

Je voudrais par cet essai inciter le lecteur à trouver dans une science moderne bien comprise les forces qui conduisent vers le monde l'esprit.

INTRODUCTION

Il existe des maîtres-mots qui tout au long des siècles de l'histoire spirituelle, agissent de façon toujours nouvelle. En Grèce, la sentence d'Apollon, était considérée comme une formule de ce genre (« Connais-toi toi-même »).

De telles phrases semblent cacher en leurs profondeurs une vie immortelle. On les rencontre lorsque l'on chemine sur les voies les plus variées de la vie spirituelle. Plus l'on progresse dans la connaissance des choses, et plus le sens de ces formules s'avère profond. A certains moments, elles traversent de leur éclat notre méditation et notre pensée, illuminant toute notre vie intérieure. Pendant ces courts instants nous avons le sentiment d'entendre la pulsation du cœur de l'humanité. Comme nous nous sentons proches des personnalités du passé dont les paroles nous semblent révéler qu'elles ont connu, elles aussi, de tels moments ! Nous percevons alors le lien intime qui nous apparente à elles. Ainsi, Hegel par exemple, se révèle à nous, lorsque dans le troisième livre de ses « Lectures sur l'histoire de la Philosophie », nous tombons sur ces paroles : *« Ces abstractions, que nous considérons, lorsque dans notre cabinet de travail, nous laissons les philosophes se quereller, se chamailler pour conclure ceci ou cela, tout ce fatras dit-on, n'est qu'abstractions verbeuses ! Non et Non ! Ce sont des actes de l'esprit universel, donc du Destin ; ce faisant, les philosophes sont plus proches du Seigneur que*

ceux qui se nourrissent des miettes de l'esprit ; ils lisent ou rédigent les originaux des décrets divins, c'est leur tâche. Les philosophes sont donc les mystes qui au cœur même du sanctuaire ont vu et reçu la secousse ».

Hegel s'est exprimé ainsi parce qu'il a vécu ce moment si particulier décrit plus haut. Il a écrit ces phrases lorsque dans ses réflexions, il en était arrivé à la fin de la Philosophie Grecque. Il a montré que la compréhension de la sagesse néo-platonicienne dont il parlait, l'avait un jour illuminé, dans un éclair. A l'instant de cette illumination, il avait pénétré dans l'intimité d'esprits tels que Plotin et Proklus et nous, de notre côté, dans son intimité en lisant ses paroles.

De même quand nous lisons l'introduction faite par le penseur solitaire, le Pasteur Valentin Weigel, à un livre écrit en 1578 « Connais-toi toi-même » : « *Chez les anciens sages, nous lisons cette utile formule « Connais-toi toi-même » qui, bien qu'employée dans les usages mondains où elle signifie : regarde avec exactitude ce que tu es, cherche en ton cœur, juge toi toi-même et n'inflige pas de blâme aux autres ; bien que ce soit l'emploi fait en général de cette sentence : Connais-toi toi-même, dans la vie humaine et dans les traditions, il faudrait toutefois l'appliquer correctement à la connaissance naturelle et surnaturelle de l'être humain tout entier. Il faudrait donc que non seulement l'homme s'étudie lui-même, et se souvienne ainsi de la façon dont il doit se comporter, selon les us et coutumes, devant ses contemporains, mais qu'il apprenne à connaître également à la fois, sa nature intérieure et extérieure, sa nature d'être spirituel et sa nature d'être terrestre, d'où il vient, de quoi il est formé, à quelles fins il est destiné* ».

Valentin Weigel est parvenu, en partant de son point de vue personnel, à des connaissances qui se trouvaient résumées dans la sentence d'Apollon. On peut attribuer à une lignée de profonds esprits, commençant avec Maître Eckhart (1250-1327) se terminant avec Angelus Silesius (1624-1677) et à laquelle appartient Valentin Weigel, le même chemin de connaissance et la même attitude envers la sentence « Connais-toi toi-même ».

Ils possèdent en commun le sentiment que par la connaissance de soi, un soleil se lève qui éclaire bien autre chose que la seule personnalité de l'observateur.

La conscience acquise par Spinoza dans les pures hauteurs de la pensée dépouillée, à savoir que « *L'âme humaine possède une connaissance satisfaisante de l'essence éternelle et infinie de Dieu* », vivait en eux sous forme de sentiment spontané et la connaissance de soi était le chemin sur lequel ils s'efforçaient d'atteindre cette essence éternelle et infinie.

Ils savaient que la connaissance de soi sous sa forme réelle enrichit l'homme d'un sens nouveau, qui lui ouvre un monde se comportant par rapport à celui où l'on vit d'habitude, sans ce sens, comme le monde normal par rapport à celui de l'aveugle.

On ne peut guère avoir sur ce sens nouveau et sa signification, une meilleure description que celle donnée par Fichte dans les cours faits en 1813 à Berlin :

« *Supposons un monde d'aveugles-nés, qui ne connaissent les objets et le rapport qu'ils ont entre eux que par le sens du toucher. Allez à eux et parlez leur de couleurs, et de relations qui n'existent que par la lumière, et par la vue... Ou bien, c'est comme si vous leur parliez du néant, et dans le meilleur des cas, ils vous le disent, de cette façon vous remarquez vite où est la faute et vous vous arrêtez de parler en vain, à moins que vous ne puissiez leur rendre la vue — ou bien pour une raison quelconque, ils essaient tout de même de comprendre votre enseignement : ils ne pourront le saisir qu'à partir de ce qui leur est connu par le sens du toucher. Ils voudront sentir la lumière, la couleur et les autres états du visible, s'imagineront éprouver dans le sentiment comme un artifice, une illusion de ce que vous appelez : couleur. Ce serait se méprendre sur sa nature, la fausser, la dénaturer.* »

On peut dire la même chose des aspirations des esprits mystiques dont nous parlons.

Par la connaissance de soi, ils ont ouvert un sens nouveau. Ce sens, d'après leurs expériences, leur fournit des intuitions qui n'existent pas chez celui qui ne différencie pas la connaissance de soi de tous les autres genres de connaissance. Celui

qui ne possède pas encore ce sens, croit que la connaissance de Soi s'acquiert de la même façon que la connaissance offerte par les sens et par l'intermédiaire d'un moyen extérieur quelconque. Il pense « la connaissance, c'est la connaissance ». L'objet seul diffère. Dans un cas, l'objet réside dans le monde, dans l'autre cas l'objet c'est l'âme elle-même.

Cet homme n'entend que des paroles ou tout au plus des pensées abstraites, là où, pour ceux dont le regard pénètre plus profondément, se trouve la base même de la vie intérieure.

En effet, tandis que pour tous les autres genres de connaissance, l'objet se situe hors de nous, dans la connaissance de soi, nous sommes au centre même de l'objet que nous observons.

Dans la connaissance extérieure, les objets du dehors apparaissent bien définis et achevés, tandis qu'en nous-mêmes, nous créons activement ce que nous observons en nous.

Ceci peut sembler pur verbiage, voire, banalité ; mais peut aussi, compris correctement, apparaître comme une lumière supérieure éclairant de façon neuve, toutes les autres connaissances.

Celui qui juge de la première façon est comme un aveugle à qui l'on dit : il y a là-bas un objet brillant ; il entend les mots, mais la splendeur, l'éclat, n'existent pas pour lui.

On peut acquérir la totalité du savoir d'une époque ; si l'on ne ressent pas la portée de la connaissance de soi, tout savoir demeure au sens profond, un savoir aveugle.

Le monde indépendant de nous existe pour nous du fait qu'il s'ouvre à notre esprit. Cette communication doit être saisie dans le langage qui nous est propre. Un livre dont le contenu nous serait offert dans une langue inconnue, n'aurait pas de signification pour nous. De même le monde n'aurait aucune signification, s'il ne nous parlait notre langue. Cette langue que nous parlent les choses est aussi celle que nous percevons en nous. Mais alors, nous sommes le sujet qui parle.

Il s'agit tout simplement d'observer la métamorphose qui se produit, lorsque nous nous fermons au monde extérieur pour n'écouter que son écho qui résonne encore en nous. De là, la nécessité d'un nouveau sens.

S'il n'est pas éveillé, nous ne distinguons pas les communications se rapportant à nous-mêmes de celles ayant trait à des objets extérieurs. Nous croyons que quelque chose doit être caché quelque part, qui nous parle de la même façon que nous parlent les objets extérieurs. Si nous possédons le sens nouveau, nous savons que les aperceptions qu'il nous procure sont essentiellement différentes de celles qui se rapportent aux objets extérieurs.

Nous savons alors que ce sens ne laisse pas au dehors de lui ce qu'il perçoit, comme l'œil laisse hors de lui l'objet qu'il a vu, mais qu'au contraire, il absorbe totalement son objet.

Si je vois un objet, il demeure hors de moi. Si je me perçois, j'entre moi-même dans ma perception. Celui qui cherche encore quelque chose de son Soi, outre ce qu'il en a perçu, montre que le contenu essentiel de son aperception ne s'est pas révélé à lui.

Jean Tauler (1300-1361) a exprimé cette vérité en paroles frappantes : « *Si j'étais roi, et ne le savais pas, je ne serais pas roi. Si je ne m'apparais pas à moi-même dans la perception que j'ai de moi, je ne suis pas présent à moi-même. Si je m'apparais à moi-même, je me trouve en ma perception, en mon essence la plus originelle. Il n'existe aucun résidu de moi, hors de ma perception* ».

J.G. Fichte, indique énergiquement dans les paroles suivantes, la différence entre la perception de soi et tout autre genre de perception : « *La plupart des hommes sont plus enclins à se considérer comme des parcelles de lave lunaire que comme des « je ». Celui qui n'est pas encore d'accord avec lui-même là-dessus, ne comprend pas la philosophie profonde et n'en éprouve pas le besoin. La nature, le traitant comme machine, le guidera, sans son intervention personnelle, dans toutes les affaires qu'il a à réaliser.*

« *Etre philosophe, c'est être indépendant. La source de l'indépendance, c'est le MOI. Ce moi, on ne l'obtient que par soi-même. Il ne faut pas tenter de voir sans yeux. Mais il ne faut pas non plus affirmer que c'est l'œil qui voit* ».

La perception de soi-même est donc également *l'éveil* du Moi. Dans notre connaissance nous unissons l'essence des choses et notre essence propre.

Les communications que nous font les choses dans notre langage deviennent des éléments de notre propre Moi. Un objet qui est devant moi, n'est plus séparé de moi quand je l'ai reconnu ; la connaissance que j'ai de lui, ce que je peux en saisir, s'intègre à mon âme. Si j'éveille mon Moi, si je perçois le contenu de mon être intime, j'éveille également à une existence plus haute, tout ce que de l'extérieur, j'ai intégré à mon être.

La lumière qui tombe sur moi à ce réveil, tombe aussi sur tous les objets du monde extérieur que je me suis intégré. Une lumière fulgure en moi et m'illumine, elle illumine en même temps tout ce que je connais du monde.

Quoi que je puisse connaître, mon savoir demeurerait aveugle si cette lumière ne l'inondait.

Ce nouveau sens est le sens qui perçoit l'esprit, c'est celui pour lequel seul existe l'esprit et rien d'autre ; pour lequel aussi l'autre, le donné, prend la forme de l'esprit, et par là se transforme ; pour lequel, par conséquent, l'être dans sa forme propre, en fait, a disparu.

Ce que j'ajoute aux choses par cet éveil, ce n'est pas un enrichissement du contenu de mon savoir, ce n'est pas une idée nouvelle, c'est une élévation du savoir, de la connaissance, à un degré supérieur où toutes choses brillent d'un nouvel éclat. Aussi longtemps que je n'élève pas la connaissance à ce degré, tout savoir au sens élevé du mot, demeure sans valeur. Car les objets existent sans moi. Ils ont leur être en eux. Si j'établissais un lien entre leur être, qu'ils possèdent sans moi et mon être spirituel qui reproduit en moi les objets, quel sens cela aurait-il ? S'il ne s'agissait que d'une simple reproduction des objets ou des choses, il serait absurde de faire cette expérience. Mais s'il ne s'agit d'une simple répétition qu'aussi longtemps que je n'ai pas éveillé à une existence supérieure, le contenu spirituel des choses intégrées en moi, je n'ai pas répété simplement en moi l'essence des choses, mais je l'ai fait renaître à un niveau supérieur.

L'éveil de mon moi suscite une nouvelle naissance, spirituelle celle-ci, des choses de l'univers.

Par cette renaissance, les choses manifestent une qualité qu'elles ne possédaient pas auparavant. Voici un arbre. Je le saisis en moi. Je projette ma lumière intérieure sur le contenu de mon observation. L'arbre devient en moi quelque chose de plus que ce qu'il est à l'extérieur. Ce qui de lui, pénètre par la porte des sens, est accueilli, reçu dans un contexte spirituel. Une réplique idéelle de l'arbre existe en moi. Cette réplique me dit sur l'arbre, infiniment plus que l'arbre extérieur lui-même peut me dire.

C'est de moi que rayonne vers l'arbre, la notion de *ce qu'il est*. L'arbre n'est plus cet être isolé là, dans l'espace. Il devient un élément de tout l'univers spirituel qui vit en moi. Le concept arbre se lie avec les autres idées que je porte en moi. Il devient partie intégrante du monde des idées qui englobe le règne végétal ; il s'insère dans le processus de développement des êtres vivants.

Prenons un autre exemple : Je jette horizontalement une pierre devant moi. Elle parcourt une trajectoire courbe puis tombe sur le sol au bout d'un moment. Je l'observe à des moments successifs, en différents points de l'espace. Voici le résultat de mon observation : La pierre au cours de son mouvement est soumise à différentes influences. Si elle ne subissait que l'impulsion reçue elle continuerait éternellement son parcours en ligne horizontale, sans changer de vitesse. Mais la terre exerce une action sur elle, et l'attire. Si, sans la lancer, je l'avais simplement lâchée, elle serait tombée verticalement sur le sol, animée d'un mouvement d'accélération. C'est de l'interaction de ces deux influences que naît ce que j'observe.

Supposons que je ne puisse par la pensée, séparer les deux influences et que par la loi de leur relation, je ne puisse me faire une idée de ce que je vois, j'en serais resté à une pure perception. Ce serait une observation d'aveugle, une vue des positions successives prises par la pierre. En fait, il n'en est pas ainsi. Tout le processus s'accomplit deux fois. Une fois dans l'espace et mon œil l'observe, puis mon esprit reproduit l'expérience encore une fois. Mon sens intérieur doit être

dirigé sur le phénomène spirituel que mon œil ne voit pas. C'est alors que ce sens s'épanouit de sorte que par ma propre force, j'éveille et fasse naître le phénomène spirituel.

Citons encore une fois Fichte, qui expose clairement ce fait : « *Le nouveau sens est le sens qui perçoit l'esprit, c'est le sens pour lequel existe l'esprit et rien d'autre ; pour lequel aussi, l'autre, le donné prend la forme de l'esprit et par là se transforme ; pour lequel, par conséquent, l'être dans sa forme propre, en fait, a disparu.*

« *Ce sens est là, actif, depuis qu'existent des hommes et tout ce qui est grandiose, parfait dans le monde, tout ce qui permet à l'humanité de se maintenir, provient de ses diverses manifestations. Mais il n'a pas pris conscience de lui-même et de l'opposition, de la différence existant entre lui et les autres sens ordinaires. Les impressions des deux ordres de sens ont fusionné, la vie s'est scindée en deux moitiés sans aucun trait d'union* ».

Le trait d'union sera engendré si le sens intérieur appréhende, conçoit en sa spiritualité, le spirituel qu'il éveille par son contact avec le monde extérieur.

Par là, ce que nous percevons des choses, cesse de nous apparaître comme une simple répétition intérieure, terne et dénuée de signification. C'est une étape nouvelle, comparée à ce qu'offre le fait brut extérieur.

La trajectoire de la pierre lancée et ce que j'en perçois apparaissent dans une lumière supérieure, lorsque je me rends compte de la mission qu'a mon sens intérieur dans l'ensemble du phénomène.

Si je veux coordonner dans ma pensée les deux influences et leur interaction, tout un contenu spirituel m'est nécessaire que je dois m'être déjà approprié, lorsque je perçois la pierre dans sa trajectoire. Donc je fais usage d'un contenu spirituel préalablement amassé, ordonné en moi, pour saisir quelque chose qui, du monde extérieur vient vers moi. Et ce phénomène du monde extérieur s'intègre au contenu spirituel existant déjà. Il se trouve être à sa manière, l'expression de ce contenu. La relation existant entre le contenu de ce sens et

les objets du monde extérieur, me sera ainsi révélée grâce à la compréhension de mon sens intérieur.

Fichte pouvait dire : sans la compréhension de ce sens, le monde se scinde pour moi en deux moitiés. Les choses hors de moi, et les images, des choses en moi. Les deux moitiés s'unissent dès que le sens intérieur comprend sa propre nature. Il sait alors clairement quelle lumière il ajoute aux choses pendant le processus de la connaissance. Et Fichte pouvait également affirmer que ce sens intérieur ne voit que l'esprit. Il voit en effet, comment l'esprit explicite le monde des sens en l'intégrant au monde de l'esprit. L'existence sensible extérieure, renaît à un niveau supérieur grâce au sens intérieur sous forme d'entité spirituelle, par l'activité de ce sens lui-même. On connaît complètement un objet extérieur, lorsqu'il n'existe aucune partie de cet objet qui n'ait de cette manière participé à une renaissance spirituelle.

Tout objet extérieur s'intègre à un contenu spirituel qui, s'il est compris par le sens intérieur partage le destin de la connaissance de soi.

Le contenu spirituel d'un objet est introduit dans le monde des idées, en sa totalité, au même titre que le moi personnel, grâce à l'illumination intérieure.

Ces considérations ne nécessitent pas de preuve logique. Elles ne sont rien d'autre que les données d'expérience intérieure. Celui qui les conteste montre que cette expérience lui manque. On ne peut discuter avec lui, de même que l'on ne discute pas des couleurs avec un aveugle. Il ne faudrait cependant pas affirmer que cette expérience intérieure n'est possible qu'à quelques élus possédant un don spécial. C'est une qualité humaine générale. Tout individu qui la recherche peut l'acquérir... Il ne faut pas se fermer soi-même les chemins qui y conduisent, ce qui arrive assez souvent. On a toujours le sentiment en écoutant les objections faites à ce sujet qu'il ne s'agit pas de gens qui ne peuvent acquérir l'expérience intérieure, mais de gens qui barricadent le passage avec un filet, tissé de toutes sortes de fils logiques. C'est presque comme si quelqu'un qui, regardant dans un télescope,

apercevrait une nouvelle planète, en nierait pourtant l'existence, ses calculs lui ayant démontré qu'aucune planète ne pouvait exister à cet endroit.

La plupart des hommes sont convaincus que les sens extérieurs et la logique analytique ne peuvent livrer toute l'essence des choses. Ils croient qu'un résidu demeure dans le monde extérieur comme les objets mêmes de la perception extérieure. Ils pensent que quelque chose doit exister qui demeure inconnu à la connaissance. Ce qu'ils auraient dû acquérir en concevant une seconde fois par le sens intérieur l'objet perçu et compris par l'intelligence, et en l'élevant à un degré supérieur, ils le transposent dans le monde extérieur et le considèrent comme insaisissable, inconnu. Ils parlent alors des limites de la connaissance qui empêchent d'atteindre « la chose en soi ». Ils parlent de « l'essence » inconnue des choses. Ils ne veulent pas reconnaître le fait que l'essence des choses s'éclaire lorsque le sens intérieur l'irradie de sa lumière.

Ce qu'exprime Du Bois-Reymond, en 1876, dans son très illustre « Ignorabimus », est un exemple remarquable de l'erreur qui se cache ici. Nous ne pouvons dépasser le point où nous voyons dans les processus naturels des signes extérieurs de la « Matière ». Ce qu'est la matière elle-même, nous ne pouvons le savoir. Du Bois-Reymond affirme que jamais nous ne pourrons pénétrer là où la matière devient « espace », car selon lui, elle est fantôme et la raison de cet impossibilité réside dans le fait essentiel qu'on ne peut rien chercher dans l'espace.

L'homme qui partage cette opinion le fait à partir du sentiment que la nature fournit des données qui renvoient à une source qu'elle ne peut elle-même découvrir. Toutefois, le chemin qui mène à cette source, le chemin de l'expérience intérieure, il refuse de le prendre. Pour cette raison, il demeure perplexe devant le problème « matière » comme devant une sombre énigme. Mais cet autre qui marche sur le sentier de l'expérience intérieure, voit en lui les choses renaître, et tout ce qui demeure inconnu en elles pour l'expérience extérieure, s'éclaire.

Ainsi l'homme n'élucide pas seulement son propre être il élucide également l'univers. A partir de ce point de vue, une perspective infinie s'ouvre pour la connaissance humaine. Intérieurement, une lumière brille, la force de son éclat ne se limite pas à l'être intérieur. C'est un soleil qui illumine du même coup, toute réalité ; quelque chose surgit en nous qui nous unit à tout l'univers. Nous ne sommes plus simplement un homme solitaire, apparu ici ou là par hasard ; le monde tout entier se manifeste en nous. Il nous dévoile sa cohérence, et le lien qu'en tant qu'individu nous avons avec lui. La connaissance de soi engendre la connaissance du monde. Notre individualité limitée s'insère spirituellement dans les grands rapports cosmiques — en effet, quelque chose s'épanouit en elle qui la dépasse, quelque chose qui saisit un ensemble dont l'individu n'est qu'un élément. Lorsque des préjugés logiques ne barrent pas le chemin de l'expérience intérieure, la pensée arrive, en dernier ressort à reconnaître l'entité vivante en nous, qui nous lie à tout l'univers, parce que grâce à elle, nous surmontons l'opposition que ressent tout être humain entre l'intérieur et l'extérieur.

Paul Asmus, le philosophe, mort précocement mais doué d'une pensée pénétrante, en parle de la manière suivante : (extrait de « Le Moi et la chose en soi ») :

« Essayons d'éclaircir la chose par un exemple : représentons-nous un morceau de sucre ; il est rond, doux, résistant, etc..., ce sont autant de qualités que nous concevons. Une seule chose nous paraît incompréhensible, tellement différente de nous, qu'il nous semble impossible d'y pénétrer, sans nous perdre nous-mêmes, et devant laquelle la pensée superficielle recule effarouchée ; ce facteur, c'est le porteur inconnu pour nous de toutes ces qualités, le facteur qui fait, qui est, l'être en soi, de cet objet. Ainsi Hegel dit très justement que le contenu tout entier de notre représentation n'est qu'accident par rapport à ce sujet obscur et que sans pénétrer dans ses profondeurs, nous lui attribuons des propriétés — qui, en définitive, puisque nous ne connaissons pas nous-mêmes l'objet en soi, n'ont également aucune valeur réelle, objective, et donc, demeurent subjectives.

Par contre, la pensée... n'offre pas de pareil sujet inconnaissable dont les déterminations ne seraient que des accidents, mais le sujet objectif, tombe dans le domaine du concept. Si je conçois quelque chose, la notion de la chose dans sa totalité est présente en mon concept. Je me sens chez moi dans le sanctuaire le plus intime de son être, non pas parce que la chose n'a pas « d'en soi » mais parce qu'elle me force à repenser son concept, par l'intermédiaire de la nécessité de l'idée qui plane au-dessus de nous deux, qui apparaît subjective en moi, objective en elle, en la chose. Comme le dit Hegel, cet acte de re-penser, tout en étant activité subjective, nous révèle en même temps la vraie nature de l'objet ». Seul peut ainsi parler celui qui a su éclairer par la lumière de l'expérience intérieure, les données de la pensée.

Dans ma « Philosophie de la Liberté » (1), j'ai indiqué également mais en partant de points de vue différents, le fait premier de la vie intérieure :

« Il n'y a pas de doute : par la pensée, nous tenons par un bout le devenir du monde dans lequel nous devons être, si quelque chose doit se réaliser. C'est précisément de cela qu'il s'agit. C'est exactement la raison pour laquelle les choses sont là, en face de moi, énigmes. C'est parce que je ne participe pas à leur création, et que je les trouve tout simplement déjà là. Mais, comment la pensée se forme, cela, je le sais ; c'est pourquoi il n'existe pas, pour observer le devenir du monde, de point de départ antérieur à la pensée ».

Celui qui voit l'expérience intérieure de l'homme sous cet angle, comprend clairement quel est le rôle de la connaissance humaine au sein du processus universel. Ce n'est pas un supplément sans consistance s'ajoutant au devenir du monde. Il en serait ainsi s'il ne s'agissait que d'une reproduction idéelle de ce qui existe. Mais, dans la connaissance, quelque chose s'accomplit qui ne se passe jamais dans le monde extérieur : le devenir du monde se confronte lui-même à son essence spirituelle. Le devenir demeurerait éternellement incomplet si cette confrontation n'avait lieu. Par elle l'expérience intérieure humaine s'intègre au processus objectif universel, qui sans cette confrontation serait défectueux et imparfait.

(1) Editions Fischbacher, Paris.

Il est évident que seule, une vie dominée par l'activité du sens intérieur élève l'homme au-dessus de lui-même à une vie de l'esprit au sens le plus fort. C'est seulement dans ce genre de vie que l'essence des choses se dévoile d'elle-même. Il en est autrement de la faculté de perception intérieure. Dans l'œil, par exemple, qui nous transmet la vue d'un objet, a lieu un phénomène qui comparé à la vie intérieure est absolument semblable à tout autre phénomène extérieur. Mes organes sont des éléments du monde de l'espace au même titre que les autres objets et leurs perceptions sont des processus situés dans le temps, comme les autres. Leur essence également ne se révèle que s'ils sont absorbés par l'expérience intérieure. Je suis donc doué d'une vie double : la vie d'un objet parmi d'autres, placé au centre de sa corporéité et percevant par ses organes tout ce qui existe hors de ce corps ; puis, au-dessus de cette vie, je vis une vie plus haute, qui ne connaît pas cette antithèse : intérieur-extérieur, une vie qui s'élargit au-delà d'elle-même. Je dois donc dire : tantôt je suis un individu, un moi bien défini, délimité, tantôt je suis un moi commun, universel.

Paul Asmus l'a compris lui aussi, il l'exprime en des paroles parfaitement justes : (Les Religions Indo-Germaniques au point culminant de leur évolution, page 29, tome I) : *« L'activité qui consiste à se plonger en un autre, nous la nommons « penser ».* Dans cette activité, le moi s'accomplit pleinement, il a renoncé à son particularisme, au fait d'être unité distincte. C'est pourquoi, en pensant, nous nous trouvons dans une sphère semblable pour tous, car le principe de la particularisation résidant dans le rapport de notre moi avec celui de l'autre, disparaît dans l'acte de supprimer le moi personnel. Nous avons à faire ici tout simplement au *Moi commun à tous*.

Spinoza a en vue le même problème, lorsqu'il décrit l'acte le plus élevé de connaissance comme une activité qui progresse *« De la représentation suffisante de l'essence véritable de quelques attributs de Dieu, à la connaissance suffisante de l'essence des choses ».*

Cette progression n'est rien d'autre que la lumière de l'expérience intérieure, éclairant les choses. Spinoza dépeint la vie de l'expérience intérieure en merveilleuses couleurs : « *La suprême vertu de l'âme est de connaître Dieu, ou bien les choses grâce à la troisième forme, la forme la plus haute de connaissance. Plus l'âme s'approchera des choses en se servant de cette forme de connaissance, plus cette vertu grandira. Celui qui réussit à avoir, à ce degré, la connaissance des choses, atteint la perfection humaine, et en conséquence, ressent la joie la plus haute accompagnée des représentations de son soi, et de la vertu. A ce degré de connaissance, il éprouve la paix suprême de l'âme* ». Qui connaît les choses de cette manière, se métamorphose totalement ; en effet, son moi particulier est aspiré, pendant ces instants de connaissance, par le moi universel.

Les êtres ne lui apparaissent plus subordonnés dans leur signification à un individu limité. Ils se manifestent tels qu'ils sont. A cette étape, il n'y a plus aucune différence entre Platon et moi car ce qui nous sépare appartient à une étape inférieure de connaissance. Nous ne sommes séparés qu'en tant qu'individus ; ce qui agit de commun en nous est un et le même pour tous. D'un tel fait, on ne peut discuter avec celui qui n'a pas lui-même traversé une semblable expérience. Il insistera toujours en répétant : Platon et toi vous êtes deux. Que cette dualité, que toute multiplicité renaisse sous forme d'unité en s'épanouissant au degré supérieur de la connaissance est indémontrable. Il faut en faire l'expérience vivante.

Si paradoxal que cela puisse paraître, c'est une vérité. L'idée que représentait Platon et la même idée que je représente, ne sont point deux idées. C'est une seule et même idée. Il n'y a pas deux idées ; l'une qui serait dans la tête de Platon et l'autre dans la mienne ; mais au sens élevé du mot, la tête de Platon et la mienne s'interpénètrent ; toutes les têtes qui saisissent une même idée, s'interpénètrent ; l'idée est là, et les têtes se transportent toutes en un seul et même lieu pour prendre en elles cette idée.

La métamorphose qui se fait dans l'être entier de l'homme

lorsqu'il envisage les choses, est indiquée par le poème indien, la Bhagavad Gîtâ, en paroles admirables, dont Wilhelm von Humboldt disait qu'il était reconnaissant à son destin de l'avoir laissé vivre assez longtemps pour pouvoir découvrir cette œuvre. La lumière intérieure parle en ce poème : « *Un rayon éternel émanant de moi et qui a acquis une existence particulière dans le monde, attire à lui les cinq sens et l'âme individuelle, qui appartiennent à la nature. Lorsque l'esprit rayonnant s'incorpore au temps et à l'espace, ou lorsqu'il se dégage du temps et de l'espace, il saisit les choses et les emporte avec lui comme le souffle du vent fait du parfum des fleurs. La lumière intérieure domine l'oreille, le toucher, le goût, l'odorat, ainsi que le sentiment. Elle noue un lien entre elle et les choses sensibles. Les fous ne savent pas, quand brille ou s'éteint la lumière intérieure, ni quand elle s'unit aux choses ; seul celui qui participe à cette lumière peut le savoir* ».

La Bhagavad Gîtâ montre avec tant de force, la transformation de l'homme qu'elle dit du « sage » qu'il ne pourrait plus ni se tromper, ni pécher. S'il se trompe ou s'il commet des fautes apparentes, il doit alors éclairer ses pensées et ses actes d'une lumière devant laquelle le péché ou l'erreur ne sont plus ce qu'ils semblent être pour la conscience ordinaire : « *Celui qui s'est élevé et dont la connaissance est la plus pure, ne tue point, ne se tache point, même au cas où il tuerait quelqu'un* ».

Notre attention est donc attirée sur la même atmosphère de l'âme, émanée de la connaissance la plus haute, et dont Spinoza après qu'il l'eût décrite dans son Ethique, dit : « *Voici que se termine l'exposé que j'ai voulu rédiger sur le pouvoir de l'âme vis-à-vis des émotions et des passions ainsi que sur sa liberté. Cet exposé montre à quel point le sage l'emporte sur l'ignorant et est plus puissant que lui. Les désirs seuls déterminent l'ignorant, qui non seulement sera poussé de multiples façons par des causes extérieures et ne connaîtra jamais la vraie paix de l'âme, mais qui, de plus, vit dans l'ignorance de son propre être, de Dieu et des choses ; il cesse d'exister dès que ses souffrances s'arrêtent. Par contre, le sage ressentira à peine les excitations en son esprit ; au contraire, il ne*

cessera jamais d'avoir la connaissance nécessaire et suffisante de lui-même, de Dieu et des choses, et jouira continuellement de la vraie paix de l'âme. Même si le chemin que j'ai dessiné et qui conduit à cette attitude, paraît difficile, on peut cependant le trouver. Toutefois, il doit être bien difficile, car il est fort rarement trouvé. Comment serait-il possible, en effet, qu'ayant cette possibilité de salut en main, si celui-ci était accessible sans peine, presque tous l'aient négligé ? Tout ce qui est sublime est également difficile et rare ».

Goethe a de façon magistrale fait allusion aux particularités de la connaissance supérieure, par ces paroles : « *Si je connais le rapport que j'ai avec moi-même, et avec le monde extérieur, je l'appelle Vérité. De cette façon, chacun peut avoir sa vérité personnelle et cependant, c'est toujours la même* ».

Tout homme a sa propre vérité : en effet, chacun s'affirme comme être individuel, particulier, à côté et parmi les autres. Les autres êtres agissent sur lui à travers ses organes des sens.

Du point de vue individuel qu'il a atteint, et selon la nature de sa perception, il construit sa propre vérité par son contact avec les choses. Il forge son lien avec les choses. S'il acquiert, ensuite, la connaissance de lui-même, s'il approfondit son rapport avec lui-même, alors sa vérité particulière s'élève et se fond dans la vérité universelle, laquelle est la même pour tous.

Comprendre l'élévation de l'Individuel, du moi particulier jusqu'au Moi Universel, dans la personnalité, c'est ce que des natures profondes considèrent comme le mystère manifesté dans le sanctuaire de l'âme humaine, comme le mystère primordial de la vie. Goethe, pour caractériser cela a trouvé une expression juste : « *Et aussi longtemps que tu ne connais pas ceci : meurs et deviens, tu n'es qu'un hôte morne, sur la sombre terre* ».

Tout ce qui se déroule dans la vie humaine intérieure, n'est pas une simple redite conceptuelle mais une part réelle du processus cosmique. Le monde ne serait pas ce qu'il est, si tout ceci ne se passait pas dans l'âme humaine, qui en est un élément.

Si l'on nomme *divinité* ce que l'homme peut atteindre de

plus élevé, il faut alors admettre que la divinité n'existe pas en tant qu'élément ou essence extérieure, pour être reproduite comme image, dans l'esprit de l'homme, mais que cette divinité *est à éveiller dans l'homme.*

Angelus Silesius a trouvé les termes exacts pour examiner cette pensée : « *Je sais que, sans moi, Dieu ne peut vivre. Si je meurs, il rend l'esprit* ». « *Dieu sans moi, ne peut créer même un infime vermisseau ; si je ne protège avec lui ce vermisseau, obligatoirement, et sur le champ, il éclate et se brise* ». Une telle affirmation suppose chez celui qui la fait, la conviction que quelque chose vit en l'homme, sans quoi aucun être extérieur ne pourrait exister. Si tout ce qui appartient au « vermisseau » existait sans l'homme, il serait impossible de dire que le vermisseau sans la protection de l'homme se pulvériserait. La connaissance de soi élève au niveau du vivant, le contenu spirituel du noyau le plus intime de l'être du monde. L'expérience de la connaissance de soi signifie pour l'homme, action et création au sein du noyau cosmique du monde.

Celui qui est imprégné de cette soi-connaissance, imprègne à son tour ses actes de la lumière de cette soi-connaissance. L'action humaine est en général, déterminée par des *Motifs.*

Robert Hammerling, le poète-philosophe, a dit avec raison (Atomistique de la volonté, page 213) :

« *En principe, l'homme peut faire ce qu'il veut, — mais il ne peut vouloir ce qu'il veut — car sa volonté est déterminée par des Motifs* ». Il ne peut pas vouloir ce qu'il veut. Etudions donc ces paroles de plus près. Ont-elles un sens ? La liberté de la volonté devrait donc résider dans le fait de pouvoir vouloir sans cause, sans motif ? Mais, vouloir, est-ce autre chose qu'*avoir une raison* de faire ceci, plutôt que de chercher cela ? Vouloir quelque chose sans cause, sans motif, ce serait vouloir quelque chose *sans le vouloir.* La notion du motif est inséparablement liée à la notion de Volonté. Sans motif déterminé, la volonté est une faculté creuse et inexistante. Elle ne devient active et réelle que par le motif. Il est donc parfaitement juste de dire que la volonté humaine n'est pas libre

dans la mesure où sa direction est toujours déterminée par le motif le plus fort.

Pour toute action qui ne s'accomplit pas à la lumière de la soi-connaissance, le motif, la cause de cette action doit être éprouvé comme une contrainte.

La chose se présente tout autrement lorsque la cause est incluse dans la soi-connaissance. Ce motif est alors devenu un élément du Soi. La volonté n'est plus déterminée, elle se détermine elle-même. La norme, les motifs de la volonté ne commandent plus celui qui agit, mais forment une seule et même chose avec cette volonté. Eclairer à la lumière de l'observation de soi, les règles de son action, cela s'appelle : vaincre la servitude des motifs. Il s'ensuit que la volonté est transférée dans le domaine de la liberté.

Toute action humaine n'a pas forcément le caractère de la liberté. Seul est libre, l'acte imprégné sous tous ses aspects par l'observation de soi. Comme l'observation de soi porte le moi individuel au niveau du moi universel, l'acte libre découle alors du moi universel. Le vieux problème de la liberté de la volonté ou de son asservissement à une forme universelle, une nécessité invariable, immuable, est un problème mal posé.

L'action qu'un homme accomplit en tant qu'individu, n'est pas libre. Celle qu'il accomplit après sa renaissance spirituelle est libre.

Par conséquent, l'homme n'est pas dans l'abstrait, *soit* libre *soit* non libre. Il est aussi bien l'un que l'autre. Il n'est pas libre avant sa renaissance à l'esprit, mais peut le devenir grâce à cette nouvelle naissance.

L'évolution individuelle positive de l'homme consiste à *transformer* la volonté qui n'est pas libre en une volonté portant le sceau de la liberté. L'homme qui a compris la structure nécessaire de son acte et l'a faite sienne en a vaincu la contrainte, donc il a acquis la liberté.

La liberté n'est pas un fait *a priori* dans l'homme mais un but. Par l'acte libre, l'homme résout une contradiction entre l'univers et lui. Ses propres actes deviennent les actes de l'Etre universel. Il se sent en accord total avec ce Soi universel. Il

ressent tout désaccord entre lui et un autre comme étant le fait d'un Soi non encore totalement éveillé. Mais c'est le destin du Soi de trouver sa correspondance, son lien avec l'univers, uniquement par l'expérience de sa séparation, de son exclusion de cet univers. L'homme ne serait point homme s'il n'était pas un Moi séparé des autres ; mais au sens le plus élevé du terme, il ne serait pas un homme non plus, si ce moi séparé ne sortait de lui-même pour s'élargir à la dimension du moi universel. Il appartient à l'entité humaine de vaincre la contradiction placée en lui depuis ses origines.

Celui qui a donné simplement à l'esprit la valeur de raison, d'intelligence logique, doit sentir son sang se figer à la pensée que dans l'esprit, les choses doivent naître à une vie nouvelle. Il comparera la fleur fraîche et vivante dans la plénitude et la perfection de ses couleurs, avec l'*idée* froide, blême et schématique de la fleur. Il se sentira encore bien moins à l'aise à la pensée que l'homme, qui extrait les motifs de ses actes dans la solitude de sa propre conscience, est plus libre que l'homme naïf et simple qui agit d'après ses impulsions immédiates et les richesses de sa nature.

L'homme qui plonge en son être intérieur semble n'être pour ce logicien partial, qu'un schème, une notion sans réalité, un fantôme, par rapport à l'autre qui persiste en son individualité naturelle. On peut entendre les mêmes objections contre la renaissance des choses dans l'esprit, chez ceux qui ont par exemple des organes sains pour la perception sensible et possèdent de façon très vivace des instincts et des passions, mais dont le pouvoir d'observation se dérobe, lorsqu'il s'attache aux objets ayant un contenu purement spirituel. Dès qu'ils doivent percevoir de façon purement spirituelle, la vue intuitive leur manque ; il leur semble avoir à faire à des idées creuses si ce n'est à des mots vides. S'il s'agit d'un contenu spirituel, ils demeurent des « intellectuels abstraits, desséchés ». Cependant, pour qui possède un don d'observation aussi bien du spirituel que du sensible, la vie n'est pas plus pauvre, lorsqu'il l'enrichit d'un contenu spirituel. Si je vois une fleur, ses belles couleurs devraient-elles perdre quoi que ce soit de leur fraîcheur, parce que non seulement mon œil

les voit mais aussi mon sens intérieur qui contemple l'essence spirituelle de la fleur ?

La vie de ma personnalité devrait-elle être plus pauvre parce que je ne suis pas aveuglément mes passions et impulsions, mais que je les éclaire grâce à la lumière de la connaissance supérieure ? La vie renouvelée par l'esprit n'est pas plus pauvre, mais plus pleine, plus riche (1).

(1) Voir Appendice N° I à la fin de l'ouvrage.

MAITRE ECKHART

Le monde des représentations de Maître Eckhart est tout entier embrasé par le sentiment que les choses renaissent dans l'esprit de l'homme. Il appartenait à l'ordre des Dominicains, ainsi que le plus grand théologien du Moyen-Age, Thomas d'Aquin, qui vécut de 1225 à 1274. Eckhart fut un admirateur convaincu de Thomas. Cela se comprend sans difficulté si l'on considère la manière de penser de Maître Eckhart.

Il se croyait en accord avec les enseignements de l'églisa catholique et supposait qu'il en était de même pour Thomas. Eckhart ne voulait rien retrancher du contenu du christianisme, et rien y ajouter non plus. Mais, ce contenu, il voulait le mettre en relief d'une manière nouvelle.

Les besoins spirituels d'une personnalité comme la sienne, n'exigeaient pas qu'il remplaçât les vérités anciennes par telle ou telle vérité nouvelle. Il était profondément en accord avec le contenu traditionnel du dogme, mais il désirait lui donner, une forme, une vie nouvelles. Il voulait, sans aucun doute, demeurer chrétien très orthodoxe. Les vérités chrétiennes étaient siennes, mais il voulait les considérer sous un angle différent de celui adopté, par exemple, par Thomas d'Aquin.

Celui-ci admettait deux sources de connaissance : la *révélation* pour la Foi et la *raison* pour la recherche.

La raison reconnaît la loi des choses donc le spirituel dans la nature. Elle peut également s'élever au-dessus de ce qui est naturel et comprendre un aspect de l'entité divine, cause et fondement de toute nature. Mais elle ne réussit pas par cette voie, à s'identifier à la *plénitude* de l'Etre de Dieu. Un contenu de vérité supérieure doit lui venir en aide. Il est offert par la sainte écriture. Elle *révèle* ce que l'homme ne peut atteindre par lui-même. L'ensemble des Vérités de l'Ecriture doit être accepté par l'homme ; la raison peut vouloir les justifier, elle peut tenter de les comprendre autant que possible par ses propres forces de connaissance, mais elle ne peut les engendrer elle même par la seule force de l'esprit humain.

La *plus haute vérité* n'est pas ce que l'esprit *voit*, mais un certain contenu de connaissance qui, de l'*extérieur* s'est manifesté à l'esprit.

Saint Augustin se déclare incapable de trouver en lui la source de ce qu'il *doit croire*. Il dit : « *Je ne croirais pas aux évangiles, si l'autorité de l'Eglise catholique ne m'y amenait* ».

Ceci est conforme aux mots de l'évangéliste qui indique lui-même les témoignages extérieurs : « *Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons vu nous-mêmes, ce que nos mains ont touché du Verbe de Vie..., ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous soyiez dans notre communauté* ».

Maître Eckhart cependant souhaiterait graver profondément ces paroles du Christ dans l'esprit de l'homme : « *Il est nécessaire que je m'éloigne de vous ; car si je ne m'éloignais pas de vous, l'Esprit Saint ne viendrait pas vers vous* ». Et il commente ces paroles en ajoutant : « *Précisément comme s'il disait : Vous avez placé trop grande joie dans mon image actuelle, c'est pourquoi vous ne pouvez ressentir la joie parfaite du Saint Esprit* ». Eckhart ne pense pas parler d'un autre Dieu que de celui dont parlent Augustin, l'Evangéliste et Thomas, et pourtant, leur témoignage au sujet de Dieu, n'est pas son témoignage.

« *Quelques-uns parmi vous veulent voir Dieu de leurs propres yeux, comme ils voient une vache, veulent aimer Dieu comme ils aiment une vache. Ils aiment Dieu en vue de la richesse extérieure, et de la consolation intérieure ! Mais ces gens-là n'aiment pas vraiment Dieu... Les naïfs ont l'espoir chimérique de voir Dieu, comme s'il était là-bas et ici. Ce n'est pas possible. Dieu et moi sommes un seul être dans l'acte de la connaissance* ».

La raison de ces remarques d'Eckhart n'est autre que l'expérience du sens intérieur et celle-ci lui montre les choses éclairées par une lumière plus haute. Il croit donc n'avoir point besoin d'une lumière extérieure, pour atteindre les sommets de la connaissance. Un maître parle :

« *Dieu s'est fait homme, cet acte a glorifié et élevé en dignité tout le genre humain. C'est pourquoi nous devons nous réjouir que Christ, notre frère, se soit élevé par ses propres forces au-dessus du Chœur des anges, et soit assis à la droite du Père* ».

« *Ce maître a bien parlé, mais en vérité, ses paroles importent peu. A quoi servirait que j'aie un frère très riche si je suis moi un pauvre homme ? A quoi servirait que j'aie un frère très sage, si je suis moi, un idiot ?* ».

« *Le père céleste enfante son fils unique en lui et en moi. Pourquoi en lui et en moi ? Je suis en lui et il ne peut m'éliminer. L'esprit saint tire son être de la même œuvre et vient de moi comme de Dieu. Pourquoi ? Je suis en Dieu ; si le Saint esprit ne tire pas son être de moi, il ne le tient pas non plus de Dieu. Je ne suis en aucune façon, jamais, éliminé* ».

Lorsque Eckhart évoque la parole de Saint Paul « *Revêtez Jésus-Christ* », il sous-entend : descendez en vous-mêmes, plongez et voyez votre propre image ; des profondeurs de votre être, Dieu viendra, lumineux vers vous. Il éclairera toutes choses pour vous, vous l'avez trouvé en vous-mêmes, vous êtes devenu un avec l'entité de Dieu « *Dieu est devenu homme pour que je devienne Dieu* ».

Dans son traité « De l'Isolement », Eckhart explique la relation existant entre la perception extérieure et l'intérieure.

« *Tu dois savoir ce que disent les maîtres : dans chaque homme résident deux hommes. L'un s'appelle l'homme exté-*

rieur, c'est le monde de la sensibilité — cinq sens le servent et cependant, il agit par la force de son âme. L'autre homme est l'homme intérieur. C'est l'intérieur de l'homme. Tu dois savoir que tout homme qui aime Dieu, n'emploie les forces de son âme dans l'homme extérieur qu'autant que les cinq sens le nécessitent. L'homme intérieur ne se tourne vers les cinq sens que pour en être le conducteur et le protecteur, afin que leur action ne les rende esclaves de l'animalité ».

Celui qui parle ainsi de l'homme intérieur ne peut plus guère diriger son regard sur l'*être,* l'*essence* des choses du monde sensible. *extérieur à lui.* Il sait en effet parfaitement qu'il ne peut connaître cette essence par aucun des moyens que lui indique le monde extérieur. On pourrait lui objecter : Qu'importe aux choses du monde extérieur, ce que tu leur ajoutes par ton esprit ? Base-toi donc sur tes sens, eux seuls t'apportent un témoignage du monde extérieur. Ne fausse pas par un apport spirituel ce que dans leur pureté, les sens te donnent, tel quel, comme image du monde extérieur. Ton œil te dit comment est la couleur ; ce que ton esprit connaît de la couleur n'existe en rien dans la couleur.

Du point de vue de Maître Eckhart, il faudrait répliquer : les sens sont des appareils physiques. Leurs témoignages sur les choses ne portent que sur l'aspect physique de celles-ci. Cet aspect physique des choses se communique à moi et provoque en moi un phénomène physique. La couleur comme phénomène physique du monde extérieur, provoque un phénomène physique dans mon œil et dans mon cerveau. Ceci me permet de percevoir la couleur. Mais par ce chemin je ne perçois dans la couleur que ce qui est physique, sensible, la perception sensible exclut des choses tout ce qui n'est pas sensible. Les choses sont, par elle dépouillées de tout élément non-sensible. Mais si je me dirige vers le spirituel, vers le contenu idéel, je rétablis alors tout ce que la perception sensible avait effacé. Par conséquent la perception sensible ne me livre pas l'essence profonde des choses, bien plus, elle me sépare et m'éloigne de cette essence. La compréhension spirituelle idéelle, par contre, me ramène et me relie à cette essence. Elle m'enseigne que les choses sont faites intérieurement de la même essence spirituelle que moi. Le mur existant

entre moi et le monde extérieur s'écroule, lorsque je comprends le monde par l'esprit. Le fait d'être un être sensible parmi d'autres êtres sensibles, me sépare du monde extérieur et m'en isole. Mon œil et la couleur sont deux entités différentes. Mon cerveau et la plante sont deux choses séparées. Mais le contenu idéel de mon cerveau et de mon œil, appartiennent à une seule et même entité idéelle.

Il ne faut pas confondre cette conception avec le point de vue si largement répandu de l'anthropomorphisme qui croit comprendre les choses du monde extérieur, en leur attribuant des qualités psychiques qui ressemblent aux qualités de l'âme humaine. Voici ce point de vue : nous ne percevons d'un autre homme lorsque nous le rencontrons de façon extérieure, que des signes sensibles. Je ne puis contempler l'être intérieur de mon voisin. De ce que je vois et entends de lui extérieurement, j'en déduis l'existence de son âme et de sa vie intérieure. Je ne puis donc jamais avoir de l'âme une perception immédiate. Ce n'est que par mon être profond que je peux percevoir une autre âme. Mes pensées, les images de ma fantaisie, mes sentiments, personne ne peut les voir. De même que j'ai cette vie intérieure, à côté d'un autre, que je perçois extérieurement, tous les autres doivent aussi avoir une vie intérieure.

C'est la conclusion de celui qui se place au point de vue de l'anthropomorphisme.

Ce que je perçois extérieurement de la plante doit également être l'aspect extérieur d'un être intérieur, d'une âme que j'ajoute par la pensée à ce que je perçois. Etant donné qu'il n'existe pour moi qu'un seul monde intérieur, à savoir, le mien, je ne puis donc me représenter le monde intérieur de l'autre, que semblable au mien.

On arrive ainsi à un genre d'animation universelle de toute la nature. C'est le panpsychisme. Cette conception repose sur la méconnaissance de ce qu'offre en réalité, un sens intérieur développé. Le contenu spirituel d'un objet extérieur qui naît en moi, n'a rien à voir avec quelque chose d'ajouté par la pensée à la perception extérieure. Il lui ressemble aussi peu que l'esprit de l'un ressemble à l'esprit de l'autre.

Par le sens intérieur, je perçois le contenu spirituel de

même que je perçois par le sens extérieur, le contenu physique. Ce que j'appelle ma vie intérieure, au sens mentionné ci-dessus, n'est pas du tout mon esprit. Cette vie intérieure n'est que le résultat de processus purement sensibles ; elle m'appartient en tant que personnalité tout à fait individuelle laquelle n'est rien d'autre que la conséquence de mon organisation physique.

Si je transfère cette vie intérieure sur les objets extérieurs, je rêve et m'illusionne. Ma vie psychique personnelle, mes pensées, souvenirs et sentiments, sont en moi parce que j'ai une nature organisée de telle ou telle manière avec des organes, des sens tout particuliers, ainsi qu'un système nerveux spécial. Cette âme *humaine*, la mienne, je ne dois pas la transporter sur ces objets. Je n'aurais le droit de le faire que si je rencontrais quelque part un système nerveux organisé comme le mien. Mais mon âme individuelle n'est pas ce qu'il y a de plus spirituel en moi. Ce spirituel supérieur doit tout d'abord être éveillé en moi par le sens intérieur. Et cet esprit éveillé en moi est identique à celui qui se trouve en toutes choses. La plante apparaît directement devant lui dans sa spiritualité propre. Je n'ai pas besoin de lui supposer une spiritualité qui serait semblable à la mienne.

Toute discussion au sujet de l'inconnu de la « chose en soi » n'a plus pour une telle conception, aucun sens. En effet, c'est précisément « la chose en soi » qui se dévoile au sens intérieur. Parler d'un inconnu de la « chose en soi » découle du fait que ceux qui s'expriment ainsi ne sont pas en mesure de reconnaître « la chose en soi » dans le contenu spirituel de leur être intérieur. Ils s'imaginent saisir en eux des ombres et des schèmes sans substance « de simples notions et idées » des choses.

Mais comme ils ont un pressentiment de la « chose en soi » ils croient que cette « chose en soi » se cache et que des limites sont fixées au pouvoir humain de connaissance.

On ne peut démontrer à ceux qui soutiennent ce point de vue qu'ils doivent comprendre intérieurement « la chose en soi » car si on leur indiquait ce qu'elle est, ils ne la reconnaîtraient certainement jamais.

Or il s'agit précisément de cette *Reconnaissance*. Tout ce que dit Maître Eckhart est pénétré de cette « reconnaissance ».

« Prenons un exemple : Une porte va et vient sur un gond. Si je compare le vantail extérieur de la porte à l'homme extérieur, je puis comparer le gond à l'homme intérieur. Lorsque la porte s'ouvre et se ferme, le vantail extérieur bouge en un va et vient, tandis que le gond demeure immobile et donc ne peut changer d'aucune manière. Ici, il en est de même ».

Je puis, moi, être individuel sensible, explorer, scruter les objets du monde dans toutes les directions. La porte s'ouvre et se ferme. Si je ne fais pas renaître en moi spirituellement les perceptions des sens, je ne puis rien connaître de leur essence. Le gond ne bouge pas.

D'après la conception d'Eckhart, l'illumination fournie par le sens intérieur c'est l'entrée de Dieu dans l'âme. Il nomme la lumière de connaissance qui jaillit par cette entrée « la petite étincelle de l'âme ».

L'homme en qui cette « petite étincelle » est allumée est *« si limpide et si grand, si noble en son être intérieur, qu'aucune autre créature ne peut y résider ; Dieu seul y vit dans toute sa divine nature »*.

Celui qui a fait naître en lui cette « petite étincelle » ne voit plus simplement ainsi que l'homme voit avec ses sens, sa raison logique, ordonnant et classant les impressions des sens, mais il voit ce que sont les « choses en soi ». Les sens extérieurs et la raison ordonnatrice isolent l'homme particulier des autres objets. Ils font de lui un individu dans l'espace et le temps qui perçoit les objets également dans l'espace et le temps. Celui qui est éclairé par la « petite étincelle » cesse d'être un être isolé. Il anéantit son isolement. Tout ce qui est différenciation entre lui et les choses cesse. Que ce soit lui, en tant qu'être isolé qui perçoive, n'entre plus en ligne de compte ; les choses et lui ne sont plus séparées. Les choses, et, par suite, Dieu aussi, se voient en lui. *« Cette petite étincelle, c'est Dieu, donc, parce qu'il est seul et unique et porte en lui l'image de toutes créatures ; image sans image et image au-delà de l'image »*.

Eckhart parle merveilleusement de l'effacement de l'être personnel : « *Il faut savoir que le principal c'est, d'après les choses, connaître Dieu et être reconnu de Dieu. Reconnaissant Dieu, nous voyons qu'Il nous rend voyant et connaissant. Et de même que l'air qui éclaire n'est rien d'autre que ce qu'il éclaire, car il n'éclaire que parce qu'il est éclairé ; donc nous connaissons parce que nous sommes reconnus, et parce qu'Il nous rend connaissant* ».

C'est sur cette base que Maître Eckhart construit son rapport avec Dieu. Ce rapport est purement spirituel et ne peut être formé d'après une image empruntée à la vie humaine individuelle. Dieu ne peut aimer sa création comme un homme en aimerait un autre ; Dieu ne peut avoir créé le monde à la manière dont un architecte construit une maison. Toutes les pensées de ce genre disparaissent devant la contemplation intérieure : Il appartient à la *nature* de Dieu d'aimer le monde. Un Dieu qui pourrait aimer ou ne pas aimer serait fait à la mesure de l'homme.

« *Je dis en toute bonne vérité, en vérité éternelle, en vérité perpétuelle que Dieu doit se répandre en tout homme qui s'abandonne à lui, s'épancher si totalement que de sa vie et de son être, de sa nature et de sa divinité, il ne garde rien. Il doit s'épancher ainsi en fécondant l'homme* ». L'illumination intérieure est ce que l'âme doit nécessairement trouver lorsqu'elle s'approfondit sur cette base. Il en résulte que la communication de Dieu à l'humanité ne doit pas être représentée aux autres hommes comme l'image de la manifestation qu'en a eue un seul homme. Cette communication peut aussi ne pas avoir lieu. Un homme peut se fermer à un autre homme, tandis que Dieu d'après son essence même, *doit* se répandre. « *Qu'il soit nécessaire que Dieu nous cherche, exactement comme si sa divinité en dépendait, cela est une vérité certaine. Dieu pourrait aussi peu se passer de nous que nous de lui. Nous pouvons nous détourner de Dieu, Dieu lui, ne peut jamais s'éloigner de nous.* » En conséquence, le rapport de l'homme avec Dieu ne peut pas non plus être saisi comme contenant quelque chose d'imagé emprunté à l'homme en tant qu'individu. Eckhart sait que l'essence primordiale du monde a besoin pour atteindre la perfection, de se trouver dans l'âme humaine. Cet être primordial serait imparfait, inachevé même, s'il était privé de la partie intégrante de sa forme, qui se manifeste dans l'âme humaine. Ce qui se passe dans l'homme appartient à l'Etre primordial, et s'il ne se passait rien dans l'homme, cet Etre primordial ne serait qu'une partie de Lui-même. C'est pourquoi l'homme peut et doit se considérer comme un membre nécessaire de l'Etre de l'univers. Eckhart exprime cette idée en décrivant ainsi sa position vis-à-vis de Dieu : « *Je ne remercie pas Dieu de m'aimer, car il ne peut faire autrement. Qu'il le veuille ou non, sa nature l'y oblige... C'est pourquoi je ne veux pas prier Dieu afin qu'il me donne quelque chose et ne veux non plus le louer pour ce qu'il m'a donné...* »

Il ne faut pourtant pas interpréter ce rapport de l'âme humaine avec l'Etre primordial comme si on pouvait expliquer celle-ci, dans l'expression de son entité individuelle, comme ne faisant qu'un avec cet Etre primordial. L'âme emprisonnée dans le monde sensible, donc dans le limité, ne possède pas, comme telle, le contenu de cet Etre primordial. Il faut d'abord qu'elle le développe ; elle doit s'annihiler en tant qu'être particulier. Maître Eckhart caractérise cette destruction, cette annihilation de façon frappante ; il l'appelle « Entwerdung », anéantissement. « *Si j'accède au fondement de la Divinité, personne ne me demande d'où je viens ni où je suis allé ; personne ne remarque ou ne regrette mon absence, car ici, c'est l'anéantissement* ». A ce sujet, une phrase est encore plus explicite : « *Je prends un vase rempli d'eau, y dépose un miroir, et les place dans un rayon de soleil. Le soleil jette une part de son éclat lumineux sur le miroir et cependant, son éclat ne diminue pas. Le reflet du miroir dans le soleil est soleil dans le soleil, mais le miroir demeure ce qu'il est. Dieu est ainsi. Dieu est dans l'âme avec sa propre nature, son être entier, sa divinité et pourtant il n'est pas l'âme. Le reflet de l'âme en Dieu est Dieu en Dieu, et l'âme reste pourtant elle même.* »

L'âme qui s'adonne à l'illumination intérieure ne reconnaît pas seulement en elle ce qu'elle était *avant* l'illumination mais aussi ce qu'elle est devenue *par* cette illumination.

« Nous devons être unis à Dieu substantiellement, nous devons faire un avec Dieu, nous devons, en totalité, être unis à Dieu. Comment être unis substantiellement à Dieu ? Par la contemplation et non par l'être. Son être ne peut devenir notre être mais doit devenir notre vie. Ce n'est pas une vie déjà existante, une essence qui est à reconnaître logiquement ; c'est la contemplation, la connaissance elle-même qui doit devenir vie. Le spirituel, l'idéel, doit être éprouvé par l'homme en contemplation, comme l'homme ordinaire individuel éprouve la vie habituelle, journalière. »

Maître Eckhart, partant de ces notions, arrive au concept de la liberté pure. L'âme dans la vie ordinaire, n'est pas libre. Elle est en effet tissée dans la toile des causalités inférieures. Elle accomplit ce à quoi ces causalités l'obligent. La « contemplation » l'élève, la soulève au-dessus du domaine de ces nécessités. Elle n'agit plus alors en tant qu'âme individuelle. Son entité originelle est libérée, n'est plus astreinte à aucune causalité, qu'à la sienne propre. « *Dieu ne contraint pas la volonté, mais il lui donne la liberté de ne rien vouloir d'autre que ce qu'Il veut lui-même. Et l'esprit ne désire pas avoir d'autre vouloir que celui de Dieu. Et ceci n'est pas une absence de liberté, c'est sa véritable liberté. Car la liberté signifie : ne pas être lié — être libres et purs, donc non confondus comme nous l'étions en notre première émanation, et alors que nous fûmes libérés dans l'Esprit Saint* ».

On peut dire de l'homme illuminé de cette façon, qu'il est lui-même l'entité, le principe qui détermine le bien et le mal. Il ne peut guère accomplir que le Bien. En effet, il n'est point serviteur du Bien, mais le Bien s'accomplit en lui. « *L'homme juste ne sert ni Dieu ni les créatures ; en effet, il est libre et plus il est proche de la Justice, plus il est lui-même, Liberté* ».

Que peut donc être le Mal pour Maître Eckhart ? Ce ne peut être que l'action accomplie sous l'influence d'une conception subordonnée, l'action d'une âme qui n'a pas passé par l'état de « Entwerdung », l'état d'annihilation, d'effacement. Ce genre d'âme est égoïste, dans le sens qu'elle ne veut qu'elle-même. L'adhésion de sa volonté aux idéaux moraux ne pourrait être qu'extérieure. L'âme voyante, illuminée, ne peut pas être

égoïste dans ce sens là. Même si elle se voulait, elle voudrait par là-même le règne de l'idéal, car elle s'est rendue elle-même semblable à cet idéal. Elle ne peut plus vouloir les buts de la nature inférieure, car elle n'a plus rien de commun avec cette nature inférieure. Ce qui signifie que l'âme illuminée, éveillée, ne ressent aucune contrainte, aucune privation, lorsqu'elle agit dans le sens des idéaux moraux.

« *L'homme qui vit la volonté de Dieu et se tient dans l'amour divin, ressent la joie de faire toutes choses bonnes, que Dieu veut, de délaisser toutes choses mauvaises, qui s'opposent à Dieu. Il lui est également impossible de dédaigner une chose que Dieu désire ; de même qu'un homme dont les jambes sont liées, ne peut marcher, de même celui qui repose dans la volonté de Dieu, ne peut agir par vice* ».

Eckhart met bien en garde contre le fait de penser qu'avec cette conception, quittance serait donnée pour tous excès possibles, que chacun pourrait désirer accomplir. On reconnaît précisément le voyant au fait qu'il ne désire plus rien comme être particulier.

« *Bien des gens disent : si je possède Dieu et la Liberté, je peux donc faire tout ce que je veux. Ils comprennent mal. Dès l'instant où tu agis contre Dieu ou contre son commandement, tu n'as pas l'amour de Dieu. Tu fais seulement croire au monde que tu possèdes cet amour* ».

Eckhart s'émerveille du fait que l'âme, s'approfondissant, et connaissant son origine, rayonne d'une parfaite moralité, que tout concept logique, que toute action au sens ordinaire cessent, et qu'un ordre tout nouveau s'établit dans la vie « *Car tout ce que l'intelligence veut comprendre, et tout ce que la convoitise souhaite, n'est pas Dieu. Quand cessent l'intelligence et le désir, ce sont les ténèbres, et Dieu y resplendit. Alors, dans l'âme s'élève une force qui est plus immense que le ciel immense... La félicité du juste et la félicité de Dieu sont une seule et même félicité. Là où un juste est heureux, là, Dieu aussi est heureux* ».

En Jean Tauler (1300-1361), Henri Suso (1295-1366), et Jean Ruysbroek (1293-1381), nous rencontrons des personnalités dont la vie et les œuvres révèlent les mêmes dispositions d'âme à l'origine desquelles nous découvrons un chemin spirituel analogue à celui de Maître Eckhart, et profondément ancré en leurs natures.

Si Maître Eckhart nous apparaît comme un homme qui, dans son expérience bienheureuse de la renaissance spirituelle, parle de la nature et de l'essence de la connaissance comme d'un tableau qu'il aurait réussi à peindre, les autres représentent plutôt les pélerins, à qui cette nouvelle naissance a indiqué un nouveau chemin qu'ils veulent explorer, mais dont le but leur semble infiniment éloigné. Eckhart décrit davantage les splendeurs de son tableau ; eux, les difficultés vécues sur le nouveau chemin. Il faut avoir très clairement présente à l'esprit, la position de l'homme par rapport à ses connaissances supérieures, si l'on veut pressentir la différence qui existe entre des personnalités comme Eckhart et Tauler. L'homme est enfoncé dans le monde des sens et les lois naturelles qui dominent ce monde. Il est lui-même un résultat de ce monde. S'il vit, c'est que les forces et les substances du monde sont actives en lui ; oui, il perçoit ce monde des sens et construit son jugement

d'après les lois qui l'ont formé lui et le monde. S'il dirige son œil vers un objet, cet objet ne se présente pas à lui simplement comme la somme des forces agissant les unes sur les autres, et dominées par les lois naturelles, mais son œil lui-même est un organe construit par ces mêmes forces et ces mêmes lois ; le processus de vision s'accomplit selon ces lois et d'après ces forces.

Si nous possédions toutes les connaissances scientifiques nous pourrions poursuivre jusque dans les domaines les plus élevés de la pensée, ce jeu des forces de la nature au sens des lois naturelles. Mais ce faisant, nous nous élevons *au-dessus* de ce jeu. Ne nous plaçons-nous pas au-dessus de toutes les lois naturelles normales, quand nous *jetons un coup d'œil d'ensemble* sur la façon dont nous nous incorporons nous-mêmes à la nature ? Notre œil nous permet de voir d'après les lois de la nature. Mais nous *reconnaissons* également ces lois, d'après lesquelles nous voyons. Nous pouvons aller plus loin encore et, en même temps que le monde extérieur, essayer de nous voir nous-mêmes dans le jeu réciproque entre le monde et nous. Une entité n'agit-elle pas ici en nous, entité plus élevée que celle que nous connaissons, laquelle agit sous forme de personnalité organique et sensible d'après les lois et les forces naturelles ? Dans cet acte, existe-t-il encore une cloison entre notre être intérieur et le monde extérieur ? L'être qui juge et conquiert la lumière n'est plus notre personnalité individuelle, il s'agit alors de l'entité cosmique qui a détruit les obstacles entre le monde intérieur et le monde extérieur, et désormais les embrasse tous les deux. S'il est vrai que je reste le même être particulier, extérieurement parlant, lorsque j'ai déchiré le voile de cette manière, il est également vrai que dans mon essence, je ne le suis plus. En moi vit désormais, le sentiment que l'être universel parle en mon âme, lui qui embrasse et le monde et moi-même. Ce sont ces impressions là, qui vivent en Tauler lorsqu'il dit : « *L'homme normal est triple : il est constitué de l'homme-animal selon ses sens, puis de l'homme-raisonnable ou intelligent et enfin de l'homme supérieur modelé selon la forme de Dieu... L'un est l'homme extérieur, animal, l'homme sensible, l'autre, l'homme-intérieur-*

intelligent avec toutes ses forces intellectuelles, le troisième est l'esprit, la partie de l'âme la plus sublime » (W. Preger. Geschichte der Deutscher Mystik. Troisième livre, p. 161).

Eckhart a dit, pour montrer combien ce troisième homme est plus noble que les deux autres « *L'œil avec lequel je vois Dieu est le même œil avec lequel Dieu me voit. Mon œil et Dieu ne font qu'un et une seule vision, une seule connaissance, un seul sentiment* ».

En Tauler cependant, un autre sentiment vit à côté de celui-là. Il s'efforce à une véritable conception du spirituel, et ne confond pas continuellement ainsi que le font les faux matérialistes et les faux idéalistes, le sensible-naturel, avec le spirituel.

Si Tauler, avec cette disposition d'esprit était devenu un homme de science, il aurait fallu qu'il accepte d'expliquer tout ce qui est naturel, y compris l'homme *tout entier*, le premier et le second, uniquement par les lois naturelles. Jamais il n'aurait transposé ou transplanté, dans la nature même, des forces « purement » spirituelles. Il n'aurait pas parlé d'une finalité pensée sur le mode humain, dans la nature. Il savait que lorsque nous percevons par les sens, il est impossible de trouver, de rencontrer, des « pensées créatrices ». Il avait profondément conscience du fait que l'homme n'est qu'un être naturel. Et comme il ne se sentait pas homme de science, mais cultivait la vie morale, il ressentit l'opposition existant entre cet être naturel en l'homme et la vision de Dieu, qui éclot au sein du naturel, de façon naturelle, mais cependant en tant qu'esprit.

C'est précisément à cause de cette opposition que le sens de la vie lui sauta aux yeux. L'homme est essence particulière, créature naturelle ; aucune science ne peut lui apprendre autre chose sur cette vie que le fait qu'il est cette créature de la nature. En tant que créature naturelle il ne peut dépasser la créativité naturelle. Il doit rester en elle ; cependant, sa vie intérieure la dépasse. Il faut qu'il ait confiance en ce qu'aucune science de la nature extérieure ne peut ni lui offrir ni lui montrer. S'il nomme cette nature l'être-présent, il faut alors

qu'il puisse progresser jusqu'à la conception qui reconnaît le non-être comme étant l'essence suprême. Tauler ne cherche pas un Dieu, force de la nature. Il ne cherche pas le Dieu qui, au sens de la création humaine, aurait créé le monde. Il pense que même la notion de création des théologiens n'est qu'une notion idéalisée de l'activité créatrice humaine. Il voit clairement que Dieu est introuvable si on le cherche en se servant des moyens que les sciences naturelles utilisent pour trouver les causes ou les lois naturelles. Tauler est conscient que nous n'avons pas le droit de penser à la nature comme à Dieu. Il sait que celui qui pense Dieu d'après son sens, ne possède pas un contenu de pensée plus grand que celui qui a compris la nature par la pensée. C'est pourquoi Tauler ne veut pas *penser Dieu*, mais *penser divinement*. La connaissance naturelle ne sera pas *enrichie mais transformée* par la science de Dieu. Celui qui connaît Dieu ne sait *pas autre chose* que celui qui connaît la Nature ; il le *sait autrement*.

Celui qui connaît Dieu ne désire pas ajouter quoi que ce soit à la connaissance naturelle, mais au travers de toute sa connaissance de la nature, brille une nouvelle lumière. Quels sont les sentiments importants qui s'emparent d'une âme observant le monde à partir d'un tel point de vue ? Ils dépendent de la façon dont elle considère l'expérience intime que la naissance spirituelle lui apporte. Au sein de cette expérience, l'homme est dans sa totalité un être naturel, s'il s'observe dans le jeu réciproque qui se joue entre lui et le reste de la nature, et, par ailleurs, il est totalement spirituel s'il se considère dans l'état où sa transformation l'a placé. On peut donc dire de façon également correcte : Dans ses profondeurs, l'âme est encore nature, tout en étant divine.

Tauler insista, d'après son point de vue sensible, sur le premier aspect. Il se dit : Même si nous ne pouvons pénétrer dans les régions les plus intimes de notre âme, nous restons toujours des hommes particuliers. Et cependant, dans les profondeurs, de l'âme de cet homme particulier, l'être universel se met à briller. Tauler était dominé par ce sentiment : « *Tu ne peux te délivrer de ton particularisme, te purifier de lui. C'est pourquoi l'être universel ne peut pas t'apparaître dans*

toute sa pureté, il ne peut que miroiter dans ton âme profonde. Il ne peut y avoir par conséquent en celle-ci, qu'un reflet, une image *de l'être universel.*

« *Tu peux métamorphoser ta personnalité propre pour qu'elle reflète sous forme d'image l'être universel, mais cet être lui-même ne brille pas en toi.* »

Partant de telles représentations, Tauler en vint cependant à la pensée d'une divinité qui n'est jamais comlètement entrée dans le monde humain et n'y a jamais complètement agi. Oui, il ne veut pas être confondu avec ceux qui proclament que l'être intérieur de l'homme est lui-même divin. Il dit : l'Union avec Dieu, « *des hommes inintelligents ou incompréhensifs, la prennent selon la chair et disent qu'ils doivent être transformés en nature divine ; mais cela est faux, c'est une hérésie dangereuse. Car même dans l'union la plus intime et la plus élevée avec Dieu, la nature divine et l'être de Dieu demeurent plus élevés que toute sublimation humaine possible. Aucune créature humaine n'a accès à l'abîme divin.* » Tauler veut être, avec raison et comme l'exigent son temps et son état de prêtre, un catholique orthodoxe. Il ne lui vient pas à l'esprit d'opposer au christianisme une autre conception. Il veut seulement par sa conception personnelle, approfondir, spiritualiser ce christianisme. Il parle en prêtre bien pensant, dévôt, du contenu des écritures. Mais ces écritures deviennent cependant, dans le monde de sa représentation, un moyen d'expression pour l'expérience la plus intime de son âme.

« *Dieu fait toutes ses œuvres dans l'âme et les offre à l'âme ; et le Père engendre son fils unique dans l'âme, aussi réellement qu'il engendre dans l'Eternité, ni moins ni plus. Qu'est-ce qui est engendré, quand on dit Dieu est engendré dans l'âme ? Est-ce un symbole de Dieu, est-ce une image de Dieu ou bien est-ce Dieu ? Non, ce n'est ni une image ni un symbole de Dieu, mais le même Dieu et le même Fils que le Père engendre dans l'Eternité et rien d'autre, car le Verbe Divin aimant, qui est l'autre personne de la Trinité, le Père l'engendre dans l'âme... et de cela l'âme tire une dignité considérable et immense.* » (Preger : Histoire de la Mystique Allemande, 3e Livre, p. 219).

Les récits des Ecritures deviennent le vêtement dont il enveloppe les événements de la vie intérieure. « *Hérode qui se mit à la recherche de l'enfant et voulut le tuer, est le symbole du monde qui veut encore tuer l'enfant dans l'homme croyant. C'est pourquoi on doit, et il faut fuir ce monde si nous voulons garder en nous l'enfant vivant, mais l'enfant, c'est l'âme croyante, illuminée de chacun.* »

Comme Tauler dirige plutôt son regard sur l'homme naturel, il explique moins ce qui se passe, lorsque l'homme supérieur pénètre l'homme naturel. Il insiste beaucoup plus sur la recherche des chemins que les forces inférieures de la personnalité ont à prendre pour se diriger vers la vie supérieure. Cultivant la vie morale, il veut montrer aux hommes les chemins qui conduisent à l'être Universel. Il possède la foi inébranlable et la confiance que l'Esprit Universel se manifeste en l'homme, lorsque celui-ci organise sa vie de façon que le divin trouve place en lui. Par contre, cet Etre Universel, ne brille jamais en lui, quand l'homme s'enferme dans sa personnalité naturelle particulière. L'homme isolé en lui-même n'est dans la langue de Tauler, qu'un membre du monde, une créature solitaire. Plus l'homme enferme en cette créature son existence de membre de l'univers, et moins l'Etre Universel peut se manifester en lui.

« *Si l'homme doit en vérité devenir un avec Dieu, toutes les forces de son être intime doivent mourir et se taire. La volonté doit être détachée même du bien, de tout vouloir, devenir passive* ». « *L'homme doit se retirer de ses sens, rassembler toutes ses forces, parvenir à l'oubli de toutes choses et de lui-même* ». « *Car la parole, le verbe éternels de Dieu ne retentissent que dans le désert, lorsque l'homme est sorti de lui et de toute chose et demeure totalement vacant, vide et solitaire* ».

Une question se posa au centre même de sa vie de représentations, lorsque Tauler en atteignit le point culminant : comment l'homme peut-il détruire en lui son existence personnelle, la vaincre, afin de vivre selon le sens de la vie universelle ? Lorsqu'on en est là, on éprouve, vis-à-vis de l'Etre Universel, des sentiments que l'on peut résumer par le mot : respect ; respect devant l'Etre Universel car il est inépuisable, infini.

On se dit : tu peux avoir atteint n'importe quel degré, il existe des points de vue encore plus élevés, des possibilités encore plus sublimes. La direction dans laquelle il doit mener ses pas lui paraît claire et sûre Le fait qu'il ne pourra jamais parler d'un but définitivement atteint est également certain. Tout nouveau but est commencement d'un nouveau chemin. Grâce à ce nouveau but, l'homme atteint un *degré dans l'évolution.* L'évolution elle-même, se meut dans l'incommensurable. Et ce qu'elle atteindra, dans une étape lointaine, elle ne le sait jamais dans le présent. Il n'existe pas de *connaissance* du but final mais seulement une *confiance* dans le chemin, une confiance dans l'évolution. Il existe une connaissance de tout ce que l'homme a déjà acquis ; elle consiste à comprendre par la force de l'esprit tout ce qui a précédement été acquis. Il n'y a pas de connaissance de *cet ordre* pour la vie supérieure. Ici les forces de notre esprit doivent se concentrer sur l'objet lui-même, le rendre présent, il faut que ces forces *créent* d'abord à l'objet, une existence semblable à l'existence naturelle. La science naturelle suit l'évolution des êtres, du plus simple au plus parfait, jusqu'à l'homme. *Cette* évolution est un fait achevé. Nous le pénétrons de nos forces de connaissance. Lorsque l'évolution arrive à l'homme, celui-ci ne *trouve* alors plus aucune continuité. C'est lui, l'homme, qui continue l'évolution l'accomplissant, la parachevant. Car il *vit* maintenant ce qu'aux étapes antérieures, il se contentait de *connaître*. Il *crée* selon la matière ce qu'il se contentait, aux degrés précédents, *d'imiter* en se conformant à l'essence spirituelle. Une conviction emplissait entièrement l'âme de Tauler : La vérité ne coïncide pas avec l'objet, dans la nature ; elle embrasse naturellement les choses présentes et celles qui ne le sont pas.

Une tradition nous a été transmise, selon laquelle Tauler a été conduit à son accomplissement par un laïque illuminé, un « Ami de Dieu de l'Oberland ». Nous nous trouvons ici devant un événement mystérieux. Il n'existe que des suppositions au sujet de l'endroit où vécut cet Ami de Dieu, et quant à ce qu'il fut lui-même, on n'en possède aucune indication. Il semble avoir beaucoup entendu parler des sermons de Tauler et s'être décidé, ensuite à aller vers lui, à Strasbourg, où il prêchait, pour accomplir auprès de lui une mission. Le lien existant

entre Tauler et l'Ami de Dieu, l'influence que ce dernier eut sur Tauler, ont été rapportés dans un écrit qui fut ajouté aux plus anciennes éditions des sermons de Tauler sous le titre : « Le livre du Maître ».

Un Ami de Dieu en qui l'on peut reconnaître celui qui est entré en relations avec Tauler, parle d'un « Maître » qui serait Tauler lui-même. Il raconte comment un changement subit, une véritable re-naissance spirituelle a été déclenchée chez un « Maître » et comment celui-ci, lorsqu'il sentit la mort approcher, fit venir un ami auprès de lui et le pria d'écrire l'histoire de son « illumination » mais surtout de prendre garde à ne jamais révéler de qui il était question dans ce livre. Cette prière avait une raison car, disait-il, toutes les connaissances qui venaient de lui n'étaient pourtant pas siennes. « *Car, sachez-le, Dieu a rayonné tout cela à travers moi, pauvre ver ; aussi n'est-ce pas de moi, mais de Dieu.* » Les luttes qui ont été livrées autour de ce fait, n'ont pas la moindre importance, quant au fait lui-même. On a essayé de démontrer d'un côté (Denifle, les Poésies de l'Ami de Dieu de l'Oberland) que l'Ami de Dieu n'a jamais existé, que son existence a été forgée de toutes pièces, et que les livres qu'on lui attribue ont été écrits par un autre du nom de Rulman Merswin. Guillaume Preger, par ailleurs, a cherché à démontrer, preuves à l'appui (Histoire de la mystique allemande) l'existence et l'authenticité des écrits, ainsi que l'exactitude des faits qui se rapportent à Tauler. Il ne m'incombe pas d'éclairer ici par les résultats d'une recherche personnelle, des relations humaines dont celui qui cherche à comprendre les écrits en question, sait parfaitement qu'elles doivent demeurer secrètes. (Ces œuvres en question sont : « D'un Philosophe obstiné, qui grâce à un saint Prêtre, est resté humble et obéissant » (1338), « Le Livre de deux hommes », « Le Chevalier prisonnier » (1349), « L'échelle spirituelle » (1350), « Le Livre du Maître » (1369), « Histoire de deux jeunes garçons de quinze ans »).

Il nous suffit de constater que Tauler, à une certaine étape de sa vie, a subi une métamorphose, comme celle que je veux dépeindre. Sa personnalité comme telle n'est plus au centre, mais une personnalité « en général ». En ce qui concerne Tauler, il s'agit de comprendre *sa* métamorphose, d'après les points de vue donnés :

Si nous comparons l'activité qu'il eut à deux époques différentes de sa vie, le fait de sa transformation, de sa renaissance, éclate au jour. Je laisse de côté tous les faits extérieurs et raconte l'évolution intérieure de l'âme du « Maître » sous « l'influence du laïque ». Ce que mon lecteur pense au sujet du « laïque » et du « Maître » dépend totalement de sa formation spirituelle ; ce que je me représente moi-même, je ne puis savoir à qui cela peut encore être utile.

Un Maître enseigne ses élèves. Il leur parle des rapports de l'âme avec l'essence universelle des choses. L'homme, dit-il, ne sent plus agir en lui les forces naturelles emprisonnées dans la personnalité isolée, lorsqu'il plonge dans les abysses de l'âme. Là, ce n'est plus l'homme isolé qui parle, mais Dieu. L'homme n'y voit ni Dieu ni le monde ; c'est Dieu qui s'y voit lui-même. L'homme est devenu *un* avec Dieu. Mais le Maître sait que cet enseignement n'est pas encore en lui réalité vivante. Il le pense certes avec sa raison, mais ne le vit pas encore de toutes les fibres de son être. Ce qu'il enseigne, la situation évoquée, il ne l'a pas encore lui-même complètement éprouvée.

La description de cette situation est véridique. Pourtant cette vérité n'a aucune valeur si elle ne devient vie, si elle n'est enfantée dans la vérité.

Le « Laïque » ou encore « L'Ami de Dieu » entend parler du maître et de ses enseignements. Il n'est pas moins pénétré de la vérité dont parle le maître, que celui-ci, mais il possède cette vérité autrement que comme objet d'intelligence. Elle vit en lui de toute la puissance de la vie. Il sait que l'on peut parler de cette vérité lorsqu'elle est donnée de l'extérieur sans y conformer sa vie, même si peu que ce soit. Il ne s'agit alors de rien d'autre que de la connaissance naturelle, de l'intelligence comme telle. On parle alors de cette connaissance naturelle comme si elle était la plus élevée et égalait l'action de l'être universel. Mais cela n'est pas le cas, car elle n'a pas été acquise dans une vie, qui déjà transformée par la renaissance

spirituelle, se serait approchée de cette connaissance. Ce que l'on acquiert comme homme naturel *simple*, demeure *simplement* naturel, même si on exprime ensuite en paroles le principe fondamental de la connaissance supérieure. C'est à partir de la nature elle-même, que doit s'accomplir la métamorphose. La nature a atteint à travers le vivant, un certain degré ; elle doit continuer à se développer par la vie ; quelque chose de nouveau doit naître de ce développement continu. L'homme ne doit pas seulement contempler rétrospectivement le développement déjà accompli, il ne doit pas non plus prétendre que l'image qu'il s'en fait après coup est ce qu'il y a de plus haut ; mais il lui faut *contempler d'avance*, penser l'incréé. Sa connaissance doit être *Commencement* d'un contenu nouveau et non *fin* des connaissances accumulées au long du chemin déjà parcouru.

La nature progresse du ver au mammifère, du mammifère à l'homme non pas par un processus conceptuel mais par un processus réel. L'homme ne doit pas tout simplement recommencer ce processus en esprit. La répétition spirituelle n'est que le commencement d'un nouveau et véritable développement qui est cependant, une réalité spirituelle. L'homme ne reconnaît plus alors simplement ce que la nature a engendré, il continue la nature, transformant sa connaissance en action vivante. Il engendre en lui une substance spirituelle et cette substance progresse à partir de cet instant, d'étape en étape, ainsi que le fait la nature. L'esprit inaugure un processus naturel, à un degré plus élevé.

Parler de Dieu, qui se contemple lui-même dans l'âme de l'homme, prend pour celui qui a reconnu ce processus, un tout autre caractère. Il accorde plus de valeur à la connaissance acquise qui l'a conduit dans les profondeurs de l'être universel ; pour ce faire, sa formation spirituelle reçoit une nouvelle empreinte. Elle continue à évoluer dans le sens déterminé par l'être universel. Ce genre d'homme *observe* le monde non seulement d'une autre manière que par l'intelligence seule, *il vit* la vie autrement. Il ne parle plus du *sens* que la vie peut avoir selon les forces et les lois de l'univers, il donne en plus à cette vie un nouveau sens. De même que

le poisson ne possède pas ce qui apparaîtra à une étape ultérieure de l'évolution chez le mammifère, de même l'homme de sens commun ne possède pas en lui l'homme supérieur qui naîtra de lui.

Si le poisson pouvait se connaître ainsi que les choses qui l'entourent, il observerait l'existence-poisson, et conclurait qu'elle représente le sens et le but de la vie. Il dirait : l'être universel ressemble au poisson ; dans le poisson l'être universel se voit lui-même. Le poisson peut s'exprimer ainsi tant qu'il s'en tient à sa connaissance de bon sens intellectuel. Mais en vérité, il ne s'en tient pas là. Il est entraîné par son action au-delà de sa connaissance. Il devient animal rampant, puis plus tard mammifère. Le sens qu'il se donne dans la réalité va au-delà du sens offert par la simple observation. Chez l'homme, il en est nécessairement de même. Dans la substancielle réalité, il se donne un sens et ne s'en tient nullement à la signification qu'il possède déjà et que l'observation lui offre. La connaissance se dépasse elle-même dès qu'elle se saisit correctement. La connaissance ne peut faire sortir le monde d'un Dieu fini. Elle ne peut que se développer vers Dieu en partant d'un germe. L'homme qui a compris cela, ne veut point considérer Dieu comme un être extérieur à lui, il veut traiter Dieu comme un être qui progresse avec lui vers un but, au début aussi inconnu que la nature du mammifère est inconnue au poisson. Il n'accepte pas d'être connaisseur d'un Dieu caché, ou se manifestant dans la création, mais un ami de l'Action divine rayonnante s'élevant au-dessus de l'Etre et du Non-Etre.

Le laïque qui rencontra le « Maître » était un ami de Dieu, dans ce sens. Grâce à lui, le Maître passa de l'état d'« observateur de l'entité divine » à celui d'« homme vivant dans l'esprit ». Il abandonna la simple observation pour accéder à la vie supérieure. Il ne recueillait plus seulement en lui les concepts et les idées de l'intelligence mais ces idées, ces concepts se mirent à rayonner de substance spirituelle vivante. Il n'édifiait plus simplement ses auditeurs, il les ébranlait, il les bouleversait. Il ne les plongeait plus en leurs propres âmes, il les conduisait vers une nouvelle vie. Ceci

nous est conté symboliquement : « *Près de quarante personnes tombèrent inanimées, au cours de ses prêches, et demeurèrent comme mortes* ».

Un livre-guide dirige les disciples dans cette nouvelle vie. Il s'agit d'un écrit, dont l'auteur est inconnu. Luther fut le premier à publier cet ouvrage. Le linguiste François Pfeiffer le fit réimprimer récemment, d'après un manuscrit de l'an 1497, avec, parallèlement au texte original, une traduction en allemand moderne.

La préface indique l'intention et le but du livre : « Le Francfortois prend ici la parole et dit des choses belles et élevées, concernant la vie parfaite ». Voici la conclusion de cette préface « sur le Francfortois » : « *Dans ce petit livre Dieu tout puissant, éternel, s'exprime par l'intermédiaire d'un homme sage, compréhensif, vrai et juste, son ami, qui jadis, devint un Seigneur allemand, prêtre et gardien dans la maison allemande du Seigneur, à Francfort ; il enseigna bien des connaissances agréables au sujet de la vérité divine, et surtout, comment on peut distinguer les vrais et justes amis de Dieu, des injustes, des faux, des esprits « libéraux » qui causent grand dommage à la Sainte Eglise* ».

Le mot « esprits libres » (libéraux) « désigne ceux qui vivent dans le monde de leurs représentations, comme le « Maître » décrit ci-dessus avant sa transformation par un « ami de Dieu » ; et l'expression « vrais et justes amis de Dieu » caractérise ceux qui vivent selon l'enseignement du « laïque ». Il est raisonnable d'accorder à ce livre l'intention d'agir sur les lecteurs, comme l' « ami de Dieu de l'Oberland » le fit sur le Maître (Tauler). On n'en connait pas l'auteur. Qu'est-ce que cela signifie ? On ne sait ni quand il est né, ni quand il est mort, ni ce qu'il a fait dans la vie extérieure. Le fait même que l'auteur ait gardé définitivement secrets les faits et actes de sa vie extérieure est caractéristique de la manière par laquelle il voulait agir. Ce n'est pas un « moi », né en un certain point du temps et appartenant à tel ou tel homme qui doit nous parler, mais le « Moi » sur la base duquel se développe « la particularisation des individualités » (dans le sens de l'expression de Paul Asmus. Ref. ci-dessus

p. 12) : « *Si Dieu prenait en lui tous les hommes existant et ayant existé, et se faisait homme en eux, et qu'eux soient divinisés en lui, et si cela ne m'arrivait pas à moi, alors ma chute et mon éloignement seraient définitifs, car cela se passerait aussi en moi.*

Je ne dois et ne peux et ne veux rien faire pour me redresser et m'améliorer sinon et exclusivement souffrir et accepter que Dieu agisse et œuvre en moi et, l'aimer, lui, ses œuvres et sa Divine Volonté. Mais si je ne veux pas supporter cela et qu'au contraire, je me complaise en moi, m'affirmant moi-même, me contemplant, saisissant ceci ou cela pour moi-même, voilà que je gêne Dieu qui ne peut alors accomplir son œuvre en moi, n'étant pas exclusivement seul en moi. C'est pourquoi ma chute et mon éloignement demeurent sans espoir ».

« Le Francfortois » ne veut pas parler en son nom, lui, être particulier, mais veut laisser parler Dieu. Il ne peut pourtant atteindre ce but que comme personnalité concrète et isolée. Il en a conscience, mais il est « ami de Dieu », donc un homme qui ne veut pas se contenter de décrire la substance de la vie par l'observation, mais est empli du dessein d'exposer de façon spirituelle vivante, le début d'un chemin d'évolution. Les explications que l'on trouve dans cet écrit contiennent des instructions diverses permettant d'accéder à ce chemin. La pensée fondamentale est sans cesse reprise : l'homme doit effacer tout ce qui est lié à la conception le faisant apparaître comme personnalité particulière et isolée. Cette pensée semble n'être développée qu'en rapport avec la vie morale ; on peut sans crainte de se tromper l'appliquer à la connaissance supérieure. Il faut détruire tout ce qui, en nous, est particularisme. Alors l'isolement cesse, la vie universelle pénètre en nous. Nous ne pouvons nous emparer de cette vie universelle, en essayant de l'attirer en nous. Elle vient à nous si nous faisons taire notre être particulier. Si nous considérons que dans notre existence particulière l'univers déjà repose, c'est alors que nous sommes le plus loin de la vie universelle. Celle-ci s'unit à l'être isolé qui renonce à être quelque chose. Appelons avec l'auteur, cette « reven-

dication » de l'être particulier, la « supposition ». Par la supposition, le « MOI » rend impossible la descente en lui du MOI universel. Le moi s'installe alors comme un membre imparfait, à la place du tout, du parfait. « *Le Parfait est un être qui a pris et gardé en lui tous les êtres. Sans lui et en dehors de lui, il n'existe aucun être véritable, mais en lui, toutes choses ont leur être, car il est l'essence de toute chose, il est en lui-même immuable et impassible, mais il transforme et anime toute chose. Mais ce qui est partiel et imparfait est né de cette perfection, ou bien devient exactement comme l'éclat ou le reflet du soleil ou d'une quelconque lumière, prenant l'apparence de telle ou telle chose. C'est ce que l'on appelle « la créature ». Parmi tous ces êtres partiels, aucun n'est parfait.*

Donc le Parfait n'est jamais partiel... Quand vient le Parfait, on dédaigne le partiel. Mais quand vient-il ? Je dis : Il vient s'il est, autant que possible, reconnu, éprouvé et savouré par l'âme, dans l'âme, car l'insuffisance vient entièrement de nous et non de lui. En effet, bien que le soleil éclaire le monde et se trouve à égale distance de l'un ou de l'autre d'entre nous, l'aveugle ne le voit pas... On ne doit pas rechercher l'infirmité dans le soleil, mais dans l'aveugle... Si mon œil doit voir, il doit être purifié... On aimerait dire : Dans la mesure où le Parfait est inconnaissable et insaisissable pour toute créature, et que l'âme n'est que créature, comment alors le reconnaître dans l'âme ? Réponse : C'est pourquoi il est dit : La créature doit être reconnue comme créature ».

Cela signifie que toute créature doit être observée et reconnue comme possédant la qualité d'avoir été créée et non, ce qui est précisément l'obstacle à cette connaissance, se considérer comme individualité et égoïté. « *Car quelle que soit la créature, en laquelle le Parfait doit être reconnu, il faut que créature, individualité, égoïté, etc... soient perdues, réduites à néant* » (1er chap. de l'écrit du Francfortois).

Par conséquent l'âme regarde en elle-même. Elle y trouve son égoïté, sa personnalité. Si elle s'y arrête, elle se sépare du Parfait. Si elle observe son égoïté comme quelque chose

qui lui a été prêté, et qu'elle la détruise en esprit, elle est alors entraînée par le fleuve de la vie universelle et de la Perfection.

« *Si la créature intègre à son être un aspect du Bien comme : vie, savoir, connaissance, pouvoir, bref, tout ce que l'on nomme bon, et si elle pense que cela lui appartient, ou que cela vient d'elle aussi souvent, et aussi longtemps que cela est possible, elle se détourne* »... « *L'âme de l'homme a deux yeux, l'un a la possibilité de voir dans l'Eternité, l'autre, dans le temps et la créature* »...

« *L'homme devrait être totalement libre, sans moi propre ou existence, sans égoïté, sans individualité, sans « le mien », « à moi », « pour moi »... Il faudrait donc qu'il se complaise si peu en lui-même et dans ses propres œuvres, qu'il les considère comme n'étant pas siennes, et aussi qu'il se tienne pour si peu, qu'il ne soit plus rien, comme si ses œuvres étaient d'un autre* ». (15e chap.).

Il faut tenir compte du fait que l'auteur de ces phrases dirige sa pensée selon des idées et des sentiments très élevés, mais que cette manière de penser est celle d'un prêtre appartenant à une certaine époque. Il s'agit ici non point du contenu des représentations, mais de la direction qu'elles prennent. Non point des pensées, mais de la manière spirituelle de penser.

Tout homme habitué à penser d'après les méthodes de la science et non comme lui, d'après les dogmes chrétiens, introduirait d'autres pensées dans ces phrases, mais elles iraient malgré tout, dans le même sens, vers le même but qui est de dominer l'égoïté, grâce à l'égoïté elle-même. La plus haute lumière se manifeste à l'homme dans son Moi. Mais cette lumière ne donne au monde de ses représentations un reflet réel que s'il a la certitude qu'il ne s'agit pas de sa propre lumière mais de la lumière cosmique universelle. Donc aucune connaissance n'est plus importante que la connaissance de Soi et en même temps, aucune ne permet aussi parfaitement de s'élever au-dessus de Soi. Si le Moi se reconnaît réellement, ce n'est déjà plus un Moi. L'auteur de l'écrit en question, exprime de la façon suivante, cette idée : « *Car le*

caractère propre de Dieu est d'être dépouillé de ceci et de cela, d'être sans égoïté et sans personnalité — Moi — mais la créature qui est nature et personne doit se chercher elle-même, et vouloir ce qui lui appartient, le « ceci, et le cela » ; et en tout ce qu'elle fait ou néglige, elle veut trouver profit et utilité. Mais chaque fois que la créature ou l'homme perd son égoïté, sa personne, et sort de soi-même, Dieu pénètre en lui » (24e chap.).

L'homme abandonne la conception qu'il avait de son MOI comme étant son essence même, et atteint celle qui lui montre celui-ci comme un simple organe dans lequel agit l'Etre Universel.

Dans notre écrit, cet aspect est ainsi traduit : « *Si l'homme peut arriver à appartenir à Dieu, comme la main appartient à l'homme, il peut alors être satisfait et arrêter sa quête* ». (54e chap.). Cela ne signifie pas qu'à un certain point de son développement, l'homme doive s'arrêter, mais, s'il a atteint le moment indiqué plus haut, il n'a plus à réfléchir au rôle de la main ; par contre, il doit utiliser cette main, afin qu'elle rende des services au corps auquel elle appartient.

***

Henri Suso et Jean Ruysbroek possédaient une qualité que j'appelerai le génie du cœur. Leur sentiment les attire instinctivement là où Eckhart et Tauler ont été conduits par le travail d'une pensée élevée. Le cœur de Suse se tourne avec ferveur vers un être originel qui embrasse l'homme aussi bien que le monde, et dans lequel, s'oubliant lui-même, il veut se perdre, comme une goutte d'eau dans l'océan immense. Il ne parle pas de cette nostalgie qu'il a de Dieu, comme de quelque chose qu'il veut transformer par la pensée, mais comme d'un besoin instinctif naturel rendant l'âme ivre du désir de détruire son existence particulière et de ressusciter dans l'activité universelle de l'être infini.

« *Tourne tes regards vers l'Etre, vers son essence toute d'innocence, et ne regarde plus les choses particulières et fragmentaires. Absorbe en toi-même l'ETRE seul, non mêlé au non-Etre, car tout non-Etre, nie l'ETRE. De même agit aussi l'ETRE qui nie le non-ETRE. Une chose en devenir, ou qui a déjà été, est dénuée maintenant d'actualité essentielle. Un être mêlé ou un non-être sont impossibles à reconnaître, il leur manque la marque de l'ETRE universel et total. Car dès que la raison veut comprendre un objet, elle se trouve en face de l'ETRE, qui agit en toutes choses. Ce n'est pas une essence partielle de telle ou telle créature, car toute essence fragmentée est toujours mêlée d'autre chose, ou d'autres possibilités. C'est pourquoi l'Etre divin, indicible doit être un être total, absolu, contenant en son actualité tous les êtres partiels* ».

Ainsi parle Suso dans l'autobiographie qu'il écrivit en collaboration avec son élève Elisabeth Staeglin. Lui aussi est un prêtre très pieux qui vit plongé dans le monde des pensées chrétiennes. Il le vit profondément comme s'il était impensable qu'on puisse vivre dans un autre monde quand on possède l'état d'esprit qui est le sien. Le contenu de la doctrine chrétienne devient pour lui expérience intérieure, son rapport avec le Christ devient rapport entre son esprit et la vérité éternelle, de façon purement idéelle. Il est l'auteur d'un petit ouvrage sur la Sagesse Eternelle, où cette dernière parle « à son serviteur », c'est-à-dire, lui-même et lui dit : « *Ne me reconnais-tu pas ? D'où vient cet accablement mon doux enfant, ou bien le chagrin t'a-t-il fait perdre la tête ? C'est moi, la sagesse miséricordieuse, qui ai révélé l'abîme de la pitié infinie, cachée pourtant à tous les saints, pour t'accueillir toi, et tous les cœurs emplis de remords ; c'est moi, la douce, l'éternelle sagesse, qui fus pauvre et misérable afin de te rendre ta dignité ; c'est moi qui ai souffert la mort amère, pour te ramener à la vie ! Me voici, pâle, sanglant, plein d'amour comme jadis, lorsque je pendais aux hautes poutres de la croix, entre l'inexorable jugement de mon père, et toi. C'est moi, ton frère, ton époux ; j'ai oublié tout le mal que tu m'as de nouveau fait, comme si cela n'était jamais arrivé, de sorte que tu puisses te tourner entièrement vers moi et ne plus jamais me quitter* ».

Tout ce qui, dans la représentation chrétienne du monde, est physique, corporel, temporel, est devenu pour Suso comme on voit, un processus intérieur spirituel, idéalisateur, en son être intime. Il pourrait sembler d'après certains chapitres de l'autobiographie de Suso, que j'ai mentionnée, qu'il s'est laissé diriger non point par l'activité personnelle de sa pensée, mais par des révélations extérieures, des visions surnaturelles. Pourtant, il s'explique là-dessus très clairement. Il arrive à la vérité par la raison seule et non par la révélation, quelle qu'elle soit.

« *Je veux aussi te montrer... la différence entre la vérité pure et les visions douteuses, en matière de confession. Sans aucun doute, la contemplation immédiate et directe de la seule divinité est pure et absolue vérité. Plus une vision est raisonnable et dénuée d'images, plus elle ressemble à la contemplation directe, et plus elle est noble* ».

Maître Eckhart est du même avis. Il n'admet pas que l'on veuille contempler le spirituel en tableaux physiques dans l'espace, ni sous forme d'apparitions perçues à la manière des choses sensibles.

On peut donc dire que Suso et Eckhart auraient été adversaires du mouvement créé au XIXe siècle, qui s'est développé sous le nom de Spiritisme.

***

Jean Ruysbroek, le mystique belge suivit la même voie que Suso. Il rencontra en Jean Gerson (né en 1363), un violent adversaire. Gerson fut un certain temps chancelier de l'Université de Paris, et joua un rôle important au Concile de Constance. On comprendrait le caractère de la mystique de Tauler, Suso, Ruysbroek, si on la comparait avec celle de Gerson, dont les prédécesseurs furent Richard de Saint Victor et Bonaventura. Ruysbroek lui-même combattit ceux qu'il tenait pour des mystiques hérétiques. C'étaient ceux qui jugeaient inconsidérément que toutes choses émanaient d'un être unique, et par conséquent ne voyaient dans le monde que multiplicité et en Dieu, l'unité de cette multiplicité. Ruysbroek n'appartenait pas à leur groupe car il savait que l'on

ne parvient pas à l'être originel par l'observation des choses elles-mêmes, mais seulement en s'élevant d'un point d'observation inférieur à un supérieur. Il réfutait également ceux qui considéraient tout simplement que l'homme isolé en son particularisme de créature, possédait une nature supérieure. Il ne blâmait pas moins l'erreur de ceux qui affirmaient étourdiment que les choses ne diffèrent qu'en apparence mais que leur essence est la même.

Pour Ruysbroek ce serait comme si l'on disait : il importe peu que pour notre vision, tous les arbres d'une allée, convergent dans le lointain. Etant donné qu'en réalité ils sont tous à égale distance les uns des autres, nos yeux devraient s'accoutumer à les voir de façon correcte. Mais, nos yeux voient correctement. Si les arbres convergent dans le lointain, cela résulte d'une loi naturelle et nécessaire, nous n'avons pas à incriminer nos yeux, mais à savoir en *esprit*, pourquoi nous les voyons converger. De même le mystique ne se détourne pas des choses sensibles. Il les admet telles qu'elles sont et sait parfaitement qu'aucun raisonnement ne les changera. Mais, par l'esprit, il dépasse les sens et la raison et trouve alors l'Unité. Sa FOI est inébranlable, il *croit* qu'il lui est possible de se développer pour contempler cette Unité. C'est pourquoi il attribue à la nature humaine cette étincelle divine qui peut devenir en lui, lumière, mais *lumière personnelle*.

Autres sont les esprits comme Gerson. Ils n'ont pas cette foi dans la lumière personnelle. Ce que l'homme peut contempler demeure, pour eux, toujours à l'extérieur et peut venir vers eux extérieurement d'un côté ou d'un autre.

Ruysbroek croyait que la sagesse suprême illuminait obligatoirement la contemplation mystique ; Gerson lui, croyait simplement qu'un enseignement extérieur (celui de l'église) pouvait illuminer l'âme. Pour Gerson la MYSTIQUE n'était en fait rien d'autre qu'un sentiment ardent pour tout ce qui est révélé par cet enseignement. Pour Ruysbroek, elle était la croyance que tout enseignement peut prendre également naissance dans l'âme. C'est pourquoi Gerson reproche à Ruysbroek de croire qu'il possède non seulement la faculté de

contempler Dieu clairement, mais aussi d'imaginer que dans cet acte se traduit l'action de l'esprit de Dieu. Ruysbroek ne pouvait pas être compris de Gerson. Tous deux parlaient de choses totalement différentes. Ruysbroek a en vue la vie de l'âme qui vit en Dieu ; Gerson admet une vie de l'âme qui veut seulement aimer Dieu, et n'a d'ailleurs aucune faculté pour pouvoir se fondre en lui. Comme beaucoup d'autres, Gerson combattait quelque chose qui lui était étranger, et dont il ne pouvait faire l'expérience (1).

(1) Voir appendice : note II.

LE CARDINAL NICOLAS DE CUSE

Nicolas Crypffs de Cuse est comme une merveilleuse étoile rayonnant dans le firmament médiéval de la vie spirituelle (né à Trèves, 1401-1464). Il domine la science de son époque. Son apport en mathématiques est remarquable. Il peut être considéré comme le prédécesseur de Copernic. Il partait du point de vue que la terre était un corps céleste mobile, comme les autres. Il avait déjà rejeté la conception que cent ans plus tard le grand astronome Tycho Brahé défendait encore, lorsqu'il opposait à Copernic cette phrase : « *la terre est une masse lourde et grossière, incapable de mouvement ; comment Copernic peut-il en faire une étoile et la promener dans le ciel ?* » Nicolas de Cuse ne se contenta pas d'embrasser toute la science de son temps : il l'élargit et la développa. Il possédait au plus haut degré le pouvoir d'éveiller cette science à une vie intérieure, si bien qu'elle ne se limitait pas à expliquer le monde sensible, mais devenait médiatrice de cette vie spirituelle à laquelle l'homme aspire des profondeurs de son âme. Si l'on compare Nicolas de Cuse avec Eckhart ou Tauler on arrive à ce résultat : Nicolas est le penseur scientifique qui veut s'élever de l'étude des objets dans le monde, à une perception plus haute. Quant à Eckhart et Tauler, ce sont de doctes croyants, cherchant à extraire la vie supérieure du contenu de leur foi. En fait, Nicolas atteint la même vie inté-

rieure que Maître Eckhart, mais elle est plus riche en connaissance. On comprend bien mieux la différence entre ces deux esprits si l'on pense que pour celui qui s'informe des différentes sciences, il y a danger de se tromper sur la portée de la faculté de connaître qui explique les domaines particuliers de la science. Celui-ci peut être tenté de croire qu'il n'existe qu'une seule manière de connaître. Alors il rabaisse ou surestime la valeur de chaque science particulière. Dans un cas, il approchera les connaissances spirituelles les plus élevées comme un problème de physique, et les traitera par les notions qu'il emploierait pour l'électricité ou la pesanteur. Selon qu'il se croit plus ou moins « éclairé », le monde devient pour lui, soit une machine allant à l'aveuglette, un organisme, ou bien la construction orientée d'un Dieu personnel ou peut-être encore l'œuvre ou la création régie et pénétrée par une quelconque « Ame cosmique » plus ou moins clairement conçue. Dans l'autre cas il remarquera que la connaissance dont il a l'expérience personnelle ne vaut que pour les objets du monde sensible. Il commencera alors à douter et déclarera : Nous ne pouvons rien savoir des choses qui existent en dehors du monde des sens. Notre connaissance a une limite. En ce qui concerne la vie de l'esprit, il ne nous reste qu'à nous jeter dans une foi intouchable. Pour un théologien érudit comme Nicolas de Cuse, qui était en même temps un savant, ce genre de danger était vraiment proche. Toute son éducation reposait sur la scolastique qui dominait la vie spirituelle et scientifique de l'Eglise médiévale. Thomas d'Aquin (1225-1274), « le prince des scolastiques » l'avait portée à sa plus haute perfection. Pour comprendre la personnalité de Nicolas de Cuse, il faut toujours voir à l'arrière plan, l'influence de la scolastique sur sa pensée. La scolastique est un produit de la perspicacité humaine. Par elle la logique atteignit son point culminant. Qui veut apprendre à manier les idées et à leur donner des contours purs, nets et précis, doit se mettre à cette école. Elle propose une technique intellectuelle parfaite. Les scolastiques ont l'incomparable faculté de se mouvoir dans le champ de la pensée pure. On méconnaît facilement ce qu'ils étaient capables de réaliser dans ce domaine. Car dans la plupart des branches de la science, cette méthode est difficile

à appliquer. En général on n'y parvient que dans l'arithmétique et la réflexion au sujet des rapports entre les formes géométriques. Notre pensée nous permet de compter de l'unité à la multiplicité, au nombre, sans l'aide de représentations sensibles. Nous calculons également sans représentations sensibles en restant seulement dans le domaine de la pensée pure. Quant aux formes géométriques, nous savons aussi qu'elles ne sont jamais absolument semblables à une représentation sensible quelconque. Dans la réalité sensible, aucun cercle idéel n'existe. Cependant notre pensée travaille avec cette réalité. Pour toutes les choses et notions plus compliquées que les nombres et les formes de la géométrie dans l'espace, il est bien plus difficile d'en découvrir les répliques idéelles. Cela a conduit de plusieurs côtés à affirmer que dans les domaines particuliers de la connaissance, il n'existe de science réelle, que là où il est possible de calculer et de mesurer. Ceci est faux, comme tout ce qui est exclusif, mais beaucoup sont séduits, car souvent la partialité convainct. Mais la vérité c'est que la plupart des hommes sont incapables de saisir la pensée pure lorsqu'il ne s'agit plus de calculer et de mesurer. Ils ressemblent à un enfant qui n'a pas encore appris à compter autrement qu'en entassant des pois ou des fèves, les uns sur les autres. Le penseur qui affirme qu'un domaine à connaître ne devient scientifique qu'autant qu'il se soumet aux mathématiques, n'a pas embrassé la vérité totale en la matière. Il faut arriver à exiger que tout ce qui ne se laisse ni mesurer ni compter soit traité avec autant de soin que ce qui est du domaine du nombre ou de la mesure dans l'espace. Les scolastiques étaient pénétrés au plus haut degré de cette exigence. Ils cherchèrent en tout et partout, le contenu pensé des choses, comme le cherche le mathématicien dans le mesurable et le calculable. Et pourtant, malgré leur logistique si parfaite et accomplie, les scolastiques ont abouti à une notion de la connaissance partiale et inférieure que l'on peut caractériser ainsi : Dans la connaissance l'homme crée en lui l'image de l'objet qu'il cherche à concevoir. Il est évident qu'avec de pareilles idées sur la connaissance toute réalité hors la connaissance, est exclue. Car par l'acte de connaître, on ne saisit pas l'objet en soi, mais seulement

l'*image* de cet objet. De même, dans la connaissance de soi, ce n'est pas le Moi que l'on perçoit mais l'image du moi. Un grand connaisseur de la scolastique en exprime parfaitement l'esprit (Werner : François Suarez et la Scolastique des derniers siècles, p. 122) « *L'Homme n'a dans le temps aucune perception de son moi, du fondement caché de son être et de sa vie spirituelle..., il n'arrivera jamais à se voir lui-même car, ou bien il s'éloigne de Dieu pour toujours et ne trouve en lui que l'abîme ténébreux et sans fond, le vide infini, ou bien s'il est absorbé en Dieu, et tourne le regard vers son être intérieur, il y rencontre Dieu dont le soleil de grâce brille en lui et dont l'image imprègne les traits spirituels de son être* ».

Une pareille notion de la connaissance ne peut s'appliquer qu'aux choses extérieures. Ce qui est sensible, dans un objet, est toujours extérieur. C'est pourquoi nous ne pouvons recueillir, du monde sensible, que des images. Lorsque nous percevons une couleur ou une pierre, nous ne pouvons nous-mêmes devenir cette couleur ou cette pierre pour reconnaître leur essence. La couleur et la pierre peuvent encore moins se transformer en une partie de nous-mêmes. Mais on peut se demander si une pareille notion de la connaissance, exclusivement dirigée sur l'extérieur des choses, est totale, exhaustive ? Pour la scolastique en tous cas, toute connaissance humaine se confond *pour l'essentiel* avec *cette* connaissance.

Un autre connaisseur de la scolastique (Otto Willmann, dans son histoire de l'Idéalisme, 2e volume, p. 396) s'exprime à ce sujet dans les termes suivants : « *Notre esprit lié au corps dans cette vie terrestre, est tourné de prime abord vers le monde des corps qui nous entoure, mais orienté vers le spirituel qui y réside : les entités, les natures, les formes des choses, vers tous les éléments existenciels qui lui sont apparentés et qui sont comme les racines, s'offrant à lui pour lui permettre l'ascension vers le transcendant ; le champ de notre connaissance est donc le domaine de l'expérience, mais nous devons apprendre à comprendre ce que la connaissance nous offre, en deviner le sens et la pensée pour pouvoir nous introduire dans ce monde des idées* ».

Le scolastique ne pouvait pas accéder à une notion autre

que celle-là. Le contenu dogmatique de l'enseignement théologique l'en empêchait. S'il avait fixé son œil spirituel sur ce qu'il appellait image, il aurait vu que cette soi disant image lui révélait le contenu spirituel des choses ; il aurait alors trouvé que ce n'est pas seulement l'image de Dieu qui se reflétait en lui, mais que Dieu y *vit* essentiellement présent. Jetant un regard sur son être intérieur il n'aurait pas seulement découvert un sombre abîme, ou bien un vide immense, ou l'image de Dieu, mais il aurait senti qu'une vie se manifeste en lui qui est la vie divine elle-même et que sa vie personnelle est également vie divine. Mais les scolastiques ne pouvaient l'admettre. D'après leur conception Dieu ne pouvait daigner pénétrer en eux et s'y exprimer. Il pouvait tout au plus y refléter son image. En réalité, la divinité devait nécessairement être extérieure au Moi. Dieu ne pouvait se *révéler* en leur être intime par la vie spirituelle, il ne pouvait se manifester que de l'extérieur grâce à des communications surnaturelles. Dans ces conditions, on atteint aussi peu que possible ce que l'on cherche. Ce que l'on cherche, c'est la conception la plus haute de la divinité. En réalité, Dieu est abaissé et devient un objet parmi d'autres, simplement, ces choses se manifestent à l'homme par des chemins naturels par l'expérience, tandis que la divinité doit se manifester à lui de façon supra-naturelle. D'où il résulte qu'une différence existe entre la connaissance de la divinité et celle de la créature, c'est que pour celle-ci, l'objet extérieur est donné dans l'expérience si bien que l'on a de lui *connaissance* tandis que pour le divin, l'objet n'est pas donné dans l'expérience. On ne peut l'atteindre que par la FOI. Les choses les plus élevées ne sont pas par conséquent, pour les scolastiques des objets de connaissance, mais purement et simplement des objets de Foi.

Il ne faut pas se représenter que d'après la conception des scolastiques, la connaissance et la foi appartenaient à des domaines différents totalement séparés. « *La connaissance de l'être existant est en effet possible parce que cet être est lui-même issu d'une connaissance créatrice. Les choses appartiennent à l'esprit parce qu'elles viennent de l'esprit. Elles ont*

quelque chose à nous dire parce qu'elles ont un sens, déposé en elles par une intelligence supérieure » (O. Willmann : Histoire de l'Idéalisme, p. 383, 2e volume). « *Dieu ayant créé le monde par des pensées nous pouvons si nous saisissions la pensée cosmique, saisir aussi par la réflexion scientifique, les traces du divin dans le monde. Mais ce que Dieu est, en son essence propre, nous ne pouvons le saisir que par la révélation qu'il nous a faite de façon surnaturelle, et à laquelle nous devons croire. Ce que nous devons savoir des choses suprêmes, aucune connaissance humaine ne peut le décider, mais la foi seule ; et « tout ce qui est contenu dans les écritures du nouveau et de l'ancien testament, ainsi que dans les divines traductions, appartient à la Foi* » (Joseph Klentgen : la Théologie ancienne, p. 39, 1er volume).

Il n'entre pas dans notre propos d'exposer et de fonder minutieusement les rapports entre la connaissance et la foi. En réalité, tout contenu de Foi procède d'une expérience humaine intérieure, réalisée une fois. L'enveloppe extérieure de ce contenu sera conservée sans que la conscience se rende compte de ses origines. On affirmera simplement que son apparition dans le monde est due à une révélation surnaturelle. Le contenu de la foi chrétienne fut simplement admis par les scolastiques, comme une tradition. Ni la science ni l'expérience intérieure ne devaient s'attribuer un droit sur elle. De même que la science ne peut créer un arbre, de même la scolastique ne devait engendrer la notion de Dieu, elle est obligée d'accepter la notion révélée, traditionnelle, comme la science accepte l'arbre tel qu'il est, achevé, fini. Que l'esprit vive et rayonne dans notre âme, cela, jamais la scolastique n'a eu le droit de l'admettre. Elle restreint le droit et la portée de la science au domaine limité de l'expérience extérieure. La connaissance humaine ne doit en aucun cas s'arroger le droit de se créer d'elle-même des notions au sujet des entités supérieures. Elle n'admet que les entités révélées. Par ce fait, les scolastiques sont réellement demeurés à une étape antérieure de la vie spirituelle humaine, expliquant celle-ci comme une révélation ; mais ils ne voulurent pas le comprendre.

C'est pourquoi la scolastique au cours de son développement,

finit par oublier complètement comment l'humanité avait pu créer les notions du divin par la vie naturelle. Au cours des premiers siècles chrétiens, au temps des Pères de l'Eglise nous voyons se constituer peu à peu le contenu de l'enseignement théologique au moyen de l'expérience intérieure. Jean Scott Erigène qui vivait au IXe siècle, à l'apogée de la théologie chrétienne, en est tout pénétré ; les dogmes sont encore pour lui expérience intérieure. Ce caractère de l'expérience intérieure va se perdre totalement chez les scolastiques dans les siècles suivants, l'enseignement ancien est interprété comme venant d'une révélation extérieure, supranaturelle. On peut donc caractériser l'activité des théologiens mystiques Eckhart, Tauler, Cuse et leurs compagnons par cette phrase : le contenu de l'enseignement de l'Eglise « nuancé » et systématisé dans la théologie, les avait stimulés à faire renaître en eux par une expérience intime, une substance semblable.

Nicolas de Cuse suivit le chemin de la science que l'on acquiert par les différentes disciplines et chercha à partir de là à s'élever à des expériences intérieures. Il n'y a aucun doute que cette admirable technique logique, si finement élaborée par les scolastiques et pour laquelle Nicolas fut éduqué, lui offrit un outil adéquat, pour atteindre à des expériences intérieures, bien que les scolastiques eux-mêmes aient été retenus sur ce chemin par leur foi positive. Il ne faut pas oublier si l'on veut comprendre parfaitement Nicolas de Cuse, qu'il était prêtre, qu'il s'éleva au Cardinalat, et qu'il lui était par là-même impossible de rompre avec les doctrines de l'Eglise et l'enseignement théologique de son époque. Sur son chemin, il alla si loin que chaque pas de plus pouvait le faire chasser de l'Eglise. La meilleure façon pour nous de comprendre le Cardinal, est de faire ce pas, qu'il n'a pas fait, puis de regarder en arrière et d'éclaircir ainsi ce qu'il a voulu faire.

La notion la plus significative dans l'esprit de Nicolas de Cuse est celle de « *La docte ignorance* ». Il comprend par cette expression une connaissance ayant atteint un degré plus élevé que le savoir habituel. Savoir au sens inférieur signifie comprendre un objet par l'esprit. Le signe le plus important du savoir consiste à expliquer quelque chose qui se trouve à

l'extérieur de l'esprit, à diriger le regard vers quelque chose qui n'est pas l'esprit. Celui-ci dans l'acte de connaissance, s'occupe de choses qui existent hors de ses pensées. Cependant, ce que l'esprit élabore en lui-même, au sujet des choses, c'est *l'essence* des choses. Les choses sont esprit. L'homme ne voit l'esprit que grâce à l'enveloppe sensible. Ce qui demeure à l'extérieur de l'esprit, c'est simplement cette enveloppe sensible ; l'essence des choses pénètre dans l'esprit. Lorsque l'esprit contemple alors cette essence, qui est trame de sa propre trame, il ne peut plus guère parler de savoir, car il ne contemple pas une chose à l'extérieur de lui-même, mais une chose qui est partie de lui-même. Il ne connaît plus ; il se contemple. Il a alors à faire non plus à un « savoir » mais à un « non savoir ». Il ne saisit plus par l'esprit, mais « contemple sans comprendre » sa propre vie. Cette étape supérieure de la connaissance se nomme par rapport à l'étape inférieure « la non-connaissance ». Il est bien clair que l'*essence* des choses ne peut être conçue qu'à ce niveau de connaissance. Donc Nicolas de Cuse, avec sa « docte ignorance » parle de rien moins que de la connaissance réelle ressuscitée sous forme de connaissance intérieure. Il conte lui-même comment il est arrivé à cette expérience. « *Je fis de nombreux essais pour réunir en une idée de base toutes les pensées au sujet de Dieu et du monde, du Christ et de l'Eglise, mais aucune ne me satisfit. Puis un jour, revenant de Grèce par mer, comme illuminé d'en haut, mon esprit s'éleva enfin à la contemplation par laquelle Dieu m'apparut comme l'unité suprême de tous les contraires* ».

Les différentes influences qu'eurent sur lui l'étude des écrits de ses prédécesseurs participèrent plus ou moins à cette illumination. On reconnaît dans sa conception particulière, les conceptions rénovées des écrits d'un certain Dyonisius. Scott Erigène, déjà nommé, avait traduit en latin les écrits de ce Dyonisius. Il appelle leur auteur « *le grand et divin révélateur* ». Les paroles contenues dans ces écrits furent citées pour la première fois pendant la première moitié du VIe siècle. On les attribue dans l'histoire des apôtres, à Denys l'Aréopagite, qui fut converti au Christianisme par saint Paul. La date exacte à laquelle ces écrits furent composés n'est pas à discuter

ici. Leur contenu eut une profonde action sur Nicolas de Cuse, comme il en avait eu aussi, déjà, sur Jean Scott Erigène, et comme il dut en avoir à maints égards, sur la manière de penser d'Eckhart et de ses compagnons.

« *La docte ignorance* » est, d'une certaine manière, déjà préfigurée dans ces écrits. Retraçons ici brièvement les lignes fondamentales de cette manière de penser. L'homme connaît d'abord les choses du monde des sens. Il se construit des pensées au sujet de leur existence et de leur action. La cause originelle de toute chose doit obligatoirement être plus élevée que la chose elle-même. Donc l'homme ne peut saisir cette cause première en se servant des mêmes notions et des mêmes idées que celles qu'il emploie pour comprendre la chose. S'il attribue à la cause première (Dieu) des qualités qu'il a appris à déceler en observant les objets inférieurs, ces qualités ne peuvent être que des moyens pour venir en aide à la faiblesse de son esprit, qui rabaisse à son niveau la cause première, pour pouvoir se la représenter. En réalité aucune de ces qualités que possèdent les choses ordinaires ne peut se rapporter à Dieu. On ne peut même pas affirmer que Dieu *est*. En effet, l'« Etre » aussi est une représentation que l'homme s'est forgée d'après les choses du monde sensible. Dieu est supérieur à l'« Etre » et au « Non Etre ». Donc le Dieu auquel nous prêtons ces attributs n'est pas le vrai Dieu. Nous atteignons le vrai Dieu lorsque nous pensons, un « Sur Dieu » qui dépasse ces attributs. Et de ce « Sur Dieu » nous ne pouvons rien savoir, au sens ordinaire du mot. Pour arriver jusqu'à lui « le savoir » doit aboutir au « non savoir ».

On voit qu'une telle conception suppose la conscience que l'homme, à partir des données fournies par ses connaissances peut, lui-même, en progressant sur des chemins normaux, développer une connaissance supérieure, qui *n'est plus simple savoir*. Le Scolastique expliquait que le savoir était impuissant à réaliser un semblable développement et, au point où le savoir doit se taire, elle faisait appel à la Foi, qui devait soutenir la science, par sa révélation extérieure.

Nicolas de Cuse s'efforçait donc de développer à partir de la science ce que les Scolastiques avaient décidé être inaccessible

aux facultés de la connaissance. Aussi du point de vue de Nicolas de Cuse, on ne peut dire qu'il n'existe qu'*une seule* manière de connaître. Il distingue au contraire, deux possibilités de connaissance : celle que nous octroient les objets du monde extérieur, et celle dont l'objet que l'on cherche à connaître, est « soi-même ». La première connaissance règne dans les sciences que nous fondons sur les objets et phénomènes du monde sensible, la deuxième est en nous si nous *vivons* nous mêmes dans ce que nous avons acquis. La deuxième manière de connaître se développe à partir de la première. C'est en somme du même monde qu'il s'agit dans les deux cas, et c'est le même homme qui agit dans les deux. Il est évident qu'une question se pose : comment est-il possible, qu'un seul et même homme développe dans un seul et même monde, deux formes différentes de connaissance ? Chez Tauler (voir page 160) nous avons trouvé déjà un commencement de réponse. Mais, ici chez Nicolas de Cuse, cette réponse est encore plus précise. Tout d'abord l'homme vit comme être individuel, particulier, parmi d'autres êtres particuliers. Aux actions et réactions que les autres êtres exercent les uns sur les autres, s'ajoute pour lui le pouvoir de connaître dans sa forme inférieure. Ses sens lui transmettent des impressions relatives aux autres êtres, et il élabore celles-ci grâce à ses forces spirituelles. Il détourne le regard de son esprit des objets extérieurs et s'observe lui-même ainsi que sa propre activité. De là vient la connaissance qu'il a de lui-même. Tant qu'il en demeure à ce stade de la connaissance de soi, il ne se contemple pas encore lui-même au sens réel du mot. Il lui est encore loisible de croire qu'une entité quelconque se cache en lui, dont les manifestations, les actions seraient ce que lui *paraît* être *son activité*. Mais alors le moment peut arriver où l'homme grâce à une expérience irrésistible voit clairement que ce qu'il vit et perçoit en lui-même n'est pas le résultat, ni la manifestation d'une force ou d'un être caché, mais qu'au contraire, cet être est là, présent en lui, sous sa forme originelle. Dès lors, il peut se dire : tous les objets que je trouve en face de moi sont en un certain sens, achevés, et moi seul, qui me trouve en dehors d'eux, j'ajoute à ces objets tout ce que l'esprit a à dire à leur sujet. Mais, ce que j'ajoute ainsi aux objets, j'y vis moi-même, c'est

cela que je suis, c'est ma propre entité. Mais, qui parle ainsi en mon esprit ? C'est la connaissance, aucune action externe ne parle ; ce qui parle ne dissimule rien du contenu possédé. C'est le monde qui parle alors de la façon la plus directe dans ce savoir que j'ai acquis à partir des choses et de moi-même, considéré comme objet parmi d'autres objets. Je parle par mon être propre et les choses parlent. En vérité je n'exprime plus seulement mon être, mon essence, mais l'essence des choses. Mon « MOI » est la forme, l'organe par l'intermédiaire duquel les choses s'expriment sur elles-mêmes.

J'ai fait l'expérience de vivre en moi ma propre entité, et cette expérience s'élargit au point où l'être universel s'exprime en moi et par moi ou, en d'autres termes, apprend à se connaître. Je n'ai donc plus la sensation d'être un être parmi d'autres êtres, mais la sensation d'être une forme en laquelle l'être universel se vit totalement. Il est donc naturel que le même homme possède deux formes de connaissance. Selon la loi des faits extérieurs, il est un objet pareil aux autres, et à ce niveau, il apprend à connaître ces objets mais à chaque instant il peut s'élever à l'expérience pure d'où il ressort qu'il est une forme en laquelle Dieu se mire. Alors il se transforme lui-même et d'un objet qu'il était parmi d'autres objets, il devient la « *Forme de l'Etre Universel* ». En même temps sa connaissance se transforme également, passant d'un simple *savoir sur* les choses à une manifestation de leur essence intime. Cette transformation ne peut être réalisée que par l'homme seul. En effet, ce que la connaissance supérieure révèle n'existe pas aussi longtemps que cette connaissance supérieure n'est pas elle-même acquise. Ce n'est que par l'élaboration de cette connaissance supérieure que l'homme réalise son essentialité ; c'est alors seulement et grâce à cette connaissance acquise par l'homme que les choses amènent leur essence à la réalité manifestée. Si l'on exigeait que la connaissance de l'homme n'ajoute rien aux choses sensibles et se limite à décrire ces choses telles qu'elles se présentent à ses sens, cela signifierait renoncer à toute connaissance supérieure. Par le fait que l'homme sensible est un objet parmi les objets et qu'il n'atteint la connaissance supérieure que s'il réalise par lui-même et avec lui-même cette métamorphose qui fait de lui

un être supérieur, il s'ensuit qu'il ne peut jamais remplacer une forme de connaissance par l'autre. Sa vie spirituelle consiste bien plus à se mouvoir perpétuellement entre ces deux pôles de la connaissance le *savoir* et la *contemplation* active. S'il se dérobe à cette contemplation active, il renonce à connaître l'essence des choses ; s'il se retranche de la connaissance sensible, il se ferme l'accès des choses dont il veut connaître l'essence. Car ce sont les mêmes choses qui se révèlent à la connaissance supérieure mais la première fois, elles le font selon leur nature extérieure, et l'autre fois selon leur nature intérieure. Il ne tient pas aux choses elles-mêmes, qu'à un certain niveau, elles ne nous apparaissent qu'avec leurs qualités extérieures ; mais c'est à l'homme de se transformer jusqu'au point où les choses cessent d'apparaître sous leur seul aspect extérieur.

A la lumière des observations précédentes, la conception intellectuelle qui a créé la science au XIXe siècle, nous apparaît maintenant sous son vrai jour. Les représentants de ce mouvement d'idées se disent : C'est par les sens que nous entendons, voyons, touchons les objets du monde des corps. L'œil par exemple nous traduit une impression lumineuse, une couleur. Nous disons d'un corps qu'il émane une lumière rouge lorsque, avec l'aide de notre œil, nous avons la sensation du «rouge ». Mais l'œil dans d'autres circonstances, nous fournit également la sensation du rouge. Si nous le frappons ou le comprimons, si une étincelle électrique passe dans notre cerveau, l'œil éprouve une sensation lumineuse. Donc même dans le cas où nous recevons d'un corps une certaine impression colorée, quelque chose peut se passer dans ce corps qui n'ait aucune similitude avec la couleur.

Voyons ce qui se passe toujours dans l'espace intérieur : quand un phénomène est apte à faire impression sur l'œil, il en résulte une sensation lumineuse. Ce que nous ressentons naît en nous parce que nos organes sont formés de telle ou telle manière. Ce qui se passe dans l'espace extérieur nous demeure étranger, nous ne connaissons que les réactions déclenchées en nous par les phénomènes extérieurs. Hermann Helmholtz (1821-1894) a parfaitement résumé cette pensée :

« *Nos sensations sont les effets provoqués dans nos organes par les phénomènes extérieurs, et ces effets dépendent naturellement et essentiellement de la nature de l'appareil qui a subi cette action. Selon la qualité de notre sensation, nous recevons une communication sur le caractère particulier de l'impression extérieure qui l'a fait naître, mais ce témoignage n'a que la valeur d'un* signe *et non d'une* image. *Car on demande à l'image une quelconque ressemblance avec l'objet ; à l'image d'une statue on demande la similitude de la forme, d'un dessin celle de la perspective, d'un tableau celle de la couleur. Mais un signe n'exige pas d'être conforme à ce qui l'a provoqué. Le rapport entre eux se restreint à ceci : l'action d'un même objet placé dans les mêmes conditions, provoque le même signe donc des signes différents signifient toujours des impressions différentes.*

« *Lorsque des fraises à un certain degré de maturité produisent un pigment rouge et du sucre, l'impression que nous aurons d'elles sera toujours liée à la sensation du rouge et du sucre* ». (Helmholtz : « Les Phénomènes de la perception »).

J'ai traité en détail cette question dans ma « Philosophie de la Liberté » et dans les « Enigmes de la Philosophie ». Suivons pas à pas le développement des pensées d'après cette conception (de Helmholtz).

Supposons un phénomène en dehors de nous, dans l'espace. Il impressionne l'un de mes organes ; mon système nerveux dirige cette impression jusqu'au cerveau. Un nouveau phénomène s'y produit. Je ressens le « rouge ». Dès lors on dit : « La sensation du rouge » n'existe pas à l'extérieur. Elle est en moi. Toutes nos sensations sont les signes des phénomènes extérieurs, mais nous ne savons rien des véritables qualités de ces derniers. Nous vivons dans le domaine de nos sensations et ne connaissons rien de leur origine. Selon le sens de cette doctrine, on peut dire : si nous n'avions pas d'yeux, la couleur n'existerait pas ; rien n'aurait transformé le processus extérieur inconnu en sensation de rouge. Cette façon de penser a pour bien des gens quelque chose de fascinant. Mais elle repose sur une méconnaissance totale des faits sur lesquels on se met à penser. (Si les savants et les philosophes de notre

époque n'étaient aveuglés jusqu'à la folie par cette doctrine, on aurait pu s'abstenir d'en parler. Mais cet aveuglement a en fait vicié la pensée moderne).

Etant donné que l'homme est un objet parmi d'autres objets, il est normal que les objets l'impressionnent s'il cherche à les percevoir, à les ressentir. Un phénomène extérieur à lui doit provoquer en lui un autre phénomène, pour qu'il puisse recevoir l'impression « rouge ». Il faut simplement se demander : que se passe-t-il à l'extérieur ? que se passe-t-il à l'intérieur ? A l'extérieur se déroule un processus qui joue dans l'espace et le temps. A l'intérieur prend place un phénomène assurément analogue dans l'œil et le cerveau ; lorsque je perçois « rouge », je ne puis percevoir directement le phénomène intérieur de même que je ne puis percevoir le mouvement « extérieur » des ondes qui correspond selon les physiciens à la couleur « rouge ». Cette antithèse n'a de valeur qu'au degré de la *connaissance sensible*. Celle-ci me conduit à supposer qu'un phénomène a lieu au dehors, dans le temps et l'espace, même si je ne le perçois pas de façon immédiate.

Et la même connaissance me fait agir de la même manière par rapport à moi-même, et supposer un phénomène « intérieur » que je ne puis non plus percevoir directement. Mais je perçois également, dans la vie ordinaire, des phénomènes de temps et d'espace, que je ne puis appréhender directement. Par exemple quelqu'un joue du piano dans la chambre voisine, j'infère donc qu'un être humain spatial est assis devant le piano et joue. Et ma représentation est différente lorsque je parle de phénomènes qui ont lieu *en dehors* ou *au dedans* de moi. Je suppose que ces phénomènes possèdent les mêmes propriétés que ceux qui se présentent à mes sens, seulement, pour certaines raisons ils se dérobent à ma perception immédiate. Si je refusais à ces phénomènes toutes les propriétés que mes sens perçoivent dans le temps et l'espace, ce serait une absurdité comme celle du couteau sans manche auquel manque la lame. Je ne puis donc affirmer qu'une seule chose : « au dehors » se déroulent des phénomènes spatiaux, temporels. Tous deux sont nécessaires pour que le rouge apparaisse dans le champ de ma vision. Ce rouge, bien qu'il ne soit ni

spatial ni temporel, je le chercherais en vain « au dehors » ou « au dedans ». Les savants et les philosophes qui ne peuvent le trouver « dehors » ne devraient pas non plus le chercher « dedans ». Il ne peut être « dedans » puisqu'il n'est pas « dehors ». Expliquer la totalité du contenu du monde sensible par le monde des sensations intérieures et rechercher « l'extérieur » qui lui correspondrait est une représentation impossible. C'est pourquoi il est préférable de s'abstenir de dire que le « rouge » le « doux » le « chaud » sont des *signes* provoqués en nous comme tels et auxquels « à l'extérieur » correspond quelque chose de tout différent. Car ce qui est réellement provoqué en nous par les phénomènes extérieurs est tout autre chose que ce qui surgit dans le champ de nos sensations.

Si l'on tient à appeller signes ce qui a lieu *en nous*, on peut dire : ces signes surgissent au sein de notre organisme, pour nous communiquer des perceptions qui comme telles, dans leur immédiateté, ne sont ni en nous, ni hors de nous, mais appartiennent bien plus à la sphère commune dont mon « monde extérieur » et mon « monde intérieur » ne sont que des parties. Pour pouvoir comprendre cette sphère commune, il faut, en tout cas que je m'élève au degré supérieur de la connaissance où il n'existe plus ni « dehors » ni « dedans » (je sais fort bien que les gens dont l'évangile dit que toute expérience est échafaudée à partir de sensations dont les causes sont inconnues me regarderont avec grand mépris). Ainsi le Dr. Erik Adikes dans son ouvrage : « Kant contre Haeckel » écrit dédaigneusement :

« *Haeckel et des milliers d'autres de son espèce, se mettent bravement à philosopher sans aucun souci des théories de la connaissance et sans avoir aucune idée de ce qu'est l'esprit critique* ».

Mais des gens comme ceux-là ne pressentent pas, précisément, à quel point leurs théories de la connaissance sont pauvres. Ils présument l'absence d'esprit critique, mais chez les autres seulement. Que leur « sagesse » leur suffise donc...

Nicolas de Cuse a formulé sur ce point des pensées importantes. La claire séparation entre la connaissance inférieure et la connaissance supérieure lui permet d'avoir d'une part la

notion du fait que l'homme, être sensible, ne peut éprouver « en lui » que des phénomènes nécessairement dissemblables de leurs causes *extérieures*. D'autre part, cette séparation le préserve de confondre les processus intérieurs avec les faits qui surgissent dans le champ de la perception et qui, dans leur immédiateté, ne sont ni au dehors, ni au dedans, mais se placent *au delà* de cette antithèse. Seul le « vêtement de prêtre » retint Nicolas de s'engager sans retour sur le chemin que cette notion lui permit d'entrevoir.

Nous voyons quel beau départ il a pris, en progressant du savoir au non savoir. Cependant il faut remarquer que sur le plan du « non savoir » il n'a rien indiqué d'autre que l'enseignement théologique déjà proposé par les scolastiques. Il est vrai qu'il sait manier le contenu théologique et lui donner une forme très spirituelle. Son enseignement sur la Providence, le Christ, la création, la rédemption de l'homme, la vie morale, est celui du christianisme dogmatique. Il aurait accompli ce que ses débuts promettaient s'il avait dit : J'ai confiance en la nature de l'homme et je crois que lorsqu'elle aura, par la science, épuisé la connaissance de la nature extérieure, elle aura la force de transformer cette « connaissance » en « non-connaissance », afin que la connaissance suprême lui donne satisfaction. Il n'aurait pas eu besoin alors d'en appeler aux idées d'âme, d'immortalité, de rédemption, de divinité, de création, de trinité, etc... ainsi qu'il le fit, mais à ses propres idées, à celles qu'il aurait alors découvertes. Mais il était personnellement si imprégné des principes du Christianisme qu'il put croire éveiller en lui une « non-connaissance » venant de lui alors qu'il ne faisait que refléter les conceptions dans lesquelles il avait été éduqué. Cependant dans sa vie spirituelle il était devant un dangereux abîme ; il était en effet un *savant*.

L'homme vit tout d'abord en innocente harmonie avec la nature, tant qu'il se donne à elle avec toute la naïveté de son cœur, mais la science l'éloigne de son état. Au sein de cette harmonie, il ressent sourdement son lien avec l'univers ; il n'est qu'un être parmi les autres, incorporé au courant des événements naturels. La science le sépare de ce tout. Il crée

en lui-même un monde d'esprit. Et il est seul avec son monde à lui, face à la nature. Il s'est enrichi mais cette richesse est un fardeau qu'il porte avec peine. Ce fardeau pèse tout d'abord sur lui seul. Il doit alors, par sa propre force, retrouver le chemin de la nature. Il doit reconnaître qu'il lui faut apporter sa nouvelle richesse et l'incorporer au courant des phénomènes, comme jadis la nature elle-même l'avait porté, pauvre, en elle. C'est à ce moment que les pires démons le guettent. Sa force peut se paralyser facilement. Au lieu de réaliser lui-même l'incorporation, cette paralysie lui fait prendre refuge dans une révélation extérieure qui le délivre de sa solitude et ramène la science qui lui pèse dans le sein originel de l'ETRE, dans la Divinité. Et, comme Nicolas de Cuse, il croira marcher sur son propre chemin ; mais il ne trouvera pourtant véritablement que celui qui a été préparé par son évolution spirituelle. Il n'existe que trois chemins lorsqu'un homme en arrive au point où Nicolas de Cuse était arrivé : le premier, c'est la *Foi Positive*, qui pénètre en nous de l'extérieur. Le second c'est le *Doute ;* on est seul avec ce poids et on sent l'univers chanceler en soi : le troisième chemin, c'est le développement des forces personnelles les plus profondes ; la *confiance* dans le monde est l'une des vertus-guides, l'autre c'est le *courage* de suivre cette confiance aussi loin qu'elle mène (1).

AGRIPPA DE NETTESHEIM

ET THEOPHRASTE PARACELSE

Henri Cornelius Agrippa de Nettesheim (1487-1535) et Théophraste Paracelse (1493-1541) ont parcouru le chemin tracé par Nicolas de Cuse. Ils se plongèrent dans la nature pour en découvrir les lois par tous les moyens que leur époque offrait et dans toutes les directions. La science de la nature était à leurs yeux la base réelle de toute connaissance supérieure, à condition, ainsi qu'ils le tentèrent, que l'esprit la régénère et la ressuscite.

Agrippa de Nettesheim eut une vie mouvementée. Il naquit à Cologne d'une famille de qualité. Jeune encore il étudia la médecine et le droit, chercha ainsi qu'il était coutume de le faire à cette époque, à apprendre les sciences naturelles dans des cercles et des sociétés fermés, ou chez quelques savants qui gardaient jalousement cachées les découvertes qu'ils faisaient. Il se rendit à plusieurs reprises à Paris dans ce but, ainsi qu'en Italie et en Angleterre. Il fit également visite au célèbre Abbé Tritheim von Sponheim à Würtzburg. Il professa à différentes époques dans des établissements scientifiques et entra ici et là au service des grands de ce monde et de gens de qualité, mettant à leur disposition ses talents de savant et d'homme d'état. D'après ses biographes il semble que les services qu'il leur proposait n'étaient pas irréprochables. Ils racontent en effet, que pour gagner de l'argent il feignait de posséder l'art mystérieux et secret de procurer aux hommes des avantages ou des bénéfices. Mais son désir évident et incessant de conquérir honnêtement toute la science

de son époque et son effort pour la transformer en savoir spirituel universel, opposent un démenti à ces insinuations. Ses intentions sont précises et nettes : il veut établir une position claire à l'égard de la science de la nature d'une part, et de la connaissance supérieure de l'autre. Mais pour ce faire, il faut savoir discerner entre les voies qui y conduisent. S'il est vrai que la science naturelle doit finalement être élevée dans la région de l'esprit, pour devenir connaissance supérieure, il est également vrai qu'elle doit d'abord rester dans son milieu particulier pour devenir une base correcte, point de départ pour atteindre un niveau plus élevé.

« L'esprit dans la nature » existe, bien sûr, mais seulement pour l'esprit. Que la nature soit esprit dans ce sens, cela ne fait aucun doute ; de même qu'il n'existe rien dans la nature dont l'esprit soit immédiatement perceptible par nos organes physiques sensibles. Rien de spirituel ne peut apparaître comme tel à mon œil. *Je ne puis* chercher l'esprit comme tel dans la nature. C'est pourtant ce que je fais si j'explique par l'esprit un phénomène naturel du monde extérieur ; si, par exemple, j'attribue une âme à la plante alors que celle-ci n'a avec l'âme humaine que des rapports lointains. C'est ce que je fais encore si je donne à l'esprit ou à l'âme, par ma description une existence spatiale ou temporelle : par exemple quand je dis de l'âme humaine éternelle, qu'elle vit dans le temps mais sans corps et pourtant à la manière d'un corps au lieu de dire d'elle qu'elle est un pur esprit. Il en est de même si je crois que l'esprit d'un mort peut se manifester d'une façon quelconque mais sensible, perceptible. Le spiritisme qui tombe dans cette erreur montre bien qu'il n'a guère progressé quant à la représentation réelle de l'esprit, mais qu'il cherche à toute force à le voir d'une manière grossièrement matérielle. Il méconnait donc l'essence même du matériel aussi bien que celle du spirituel. Il dépouille le matériel, le sensible journalier, de sa spiritualité, qui pourtant à tout instant s'offre à nos yeux, pour s'adresser sans intermédiaire, à l'esprit comme à quelque chose d'étrange, d'étonnant, d'inhabituel. Il ne comprend pas que ce qui vit comme « esprit dans la nature » se dévoile, par exemple, dans le choc de deux sphères élastiques, pour celui qui a le pouvoir de voir l'esprit

et non en premier ressort, dans des phénomènes frappant par leur étrangeté et qui ne sont pas immédiatement dominés par la conscience quant à leurs rapports naturels. Le spirite rabaisse l'esprit. Au lieu d'expliquer quelque chose de spatial qu'il perçoit au travers de ses sens, à l'aide de forces et d'êtres qui eux aussi soient perceptibles de façon spatiale et sensible, il cherche à atteindre « des esprits » qu'il assimile complètement au sensible-perceptible. Cette erreur de représentation a une cause, et cette cause est un défaut de la faculté spirituelle de compréhension. On n'est pas capable de contempler le spirituel comme il doit l'être c'est pourquoi on apaise le désir de sa présence en se servant de ses sens. L'esprit ne dévoile aucun esprit aux spirites, c'est pourquoi ils le cherchent avec leurs sens. Et de même qu'ils voient fuir les nuages dans le ciel, ils voudraient bien aussi y voir voler les esprits.

Agrippa de Nettesheim lutte pour une connaissance pure et vraie de la nature et ne cherche pas à expliquer les phénomènes naturels par l'activité d'entités spirituelles qui seraient comme des revenants dans le monde des sens ; il ne veut voir dans la nature que ce qui est naturel, et dans l'esprit ce qui est spirituel. On se méprendrait complètement sur la pensée d'Agrippa de Nettesheim si l'on comparait sa science de la nature à celle des siècles suivants qui se base sur de toutes autres expériences. Une telle comparaison ferait facilement apparaître le fait qu'il relate encore les activités d'êtres spirituels et non point les lois naturelles ou bien qu'il se base sur une fausse expérience. C'est ce genre de jugement injuste que Maurice Carrière prononce, mais pas de façon malveillante, lorsqu'il dit : « *Agrippa dévoile un vaste éventail de choses qui par exemple appartiennent par leur nature au soleil, à la lune, aux planètes ou aux étoiles fixes, et reçoivent des influences de ceux-ci, ainsi, le feu, le sang, le laurier, l'or, la chrysolite sont apparentés au soleil et ils dispensent les dons solaires : courage, intrépidité, lumière... Les bêtes ont un sens de la nature qui plus noblement que l'intelligence humaine, s'approche de l'esprit de sagesse... Les hommes peuvent être liés par l'amour et la haine, la maladie et la santé, ainsi qu'on lie les voleurs pour qu'ils ne volent plus, les marchands pour qu'ils ne vendent plus, les bateaux pour qu'ils ne voguent plus, les moulins pour qu'ils ne tournent plus, les éclairs pour qu'ils ne frappent plus. On obtient tout cela par des boissons, des baumes, des images, des bagues, des envoûtements. Le sang des hyènes ou le basilic sont employés pour ce faire. Voici qui rappelle le chaudron des sorcières de Shakespeare* ». Non, si l'on comprend bien Agrippa on ne peut penser au fameux chaudron des sorcières. Il croyait bien sûr à des faits dont on ne pensait pas à cette époque pouvoir douter. Mais nous faisons la même chose actuellement encore, pour tout ce qui est « effectif ». Les siècles futurs ne jetteront-ils pas au fourre-tout des superstitions « aveugles » bien des faits que nous posons maintenant comme d'ordre indiscutable ? Je suis du reste convaincu qu'un réel progrès est possible dans la science humaine d'observation. Lorsque le « fait » que la terre est ronde, fut découvert, toutes les précédentes affirmations furent taxées de « superstition ». C'est ce qui arrive avec un certain nombre de vérités de l'astronomie, de la science, de la vie, etc... L'évolutionisme est un progrès par rapport à toutes les « hypothèses » qui l'ont précédé de même que l'affirmation que la terre est ronde l'était par rapport à toutes les suppositions quant à sa forme. Cependant, je suis certain que bien des « faits » admis et enseignés par notre science naturelle subiront le même sort dans quelques siècles que celui subi aujourd'hui par certains des faits avancés par Agrippa et Paracelse. L'important n'est pas « les faits » qu'ils affirment mais plutôt l'esprit avec lequel ils les expliquent.

A l'époque même d'Agrippa, on comprenait mal la « magie naturelle » dont il parlait, magie qui est « naturelle » dans la nature, et « spirituelle » dans l'esprit. Les hommes restaient attachés à la « magie surnaturelle » laquelle cherchait alors le spirituel dans le monde sensible. Ce genre de magie, Agrippa la combattait. C'est pourquoi l'Abbé Tritheim de Sponheim lui conseilla de garder à son enseignement le caractère de doctrine secrète et de ne le divulguer qu'à quelques élus qui avaient les mêmes idées que lui sur la nature et l'esprit car « aux bœufs on donne du foin et non du sucre comme aux oiseaux chanteurs ! « Agrippa doit probablement beaucoup à cet Abbé. Tritheim a écrit un ouvrage « La stéganographie »

dans lequel il traite avec une ironie très fine de la conception qui confond la nature avec l'esprit. Dans ce livre, il parle semble-t-il d'un grand nombre de phénomènes suprasensibles. Celui qui le lit tel qu'il est, est bien obligé de croire que l'auteur traite de conjuration d'esprits, de leurs vols à travers les airs etc... Mais si on essaye de lire entre les lignes, en supprimant certains mots ou lettres du texte, il reste ainsi que l'a démontré Wolfgang Ernst Heidel en 1676, des lettres qui rassemblées en mots décrivent des phénomènes purement naturels (par exemple dans le cas d'une certaine formule incantatoire, on supprime le premier et le dernier mot, puis de ceux qui restent, le 2e, le 4e, et le 6e etc... Dans les mots restants, on enlève la 1re, 2e, 5e lettre etc... et on reconstruit ensuite des mots avec les lettres non supprimées et la formule incantatoire se métamorphose en un phénomène tout à fait naturel).

Agrippa eut grand mal à s'affranchir des préjugés de son temps et à s'élever à une conception pure. La preuve en est l'indication que sa « Philosophie Occulte » prête en 1510, ne parut qu'en 1531. Il pensait en effet qu'elle n'était pas encore au point. Son livre « De la vanité des sciences » en est une autre preuve (de vanitate scientiarum). Il s'y plaint amèrement des recherches scientifiques de son époque. Il exprime clairement les difficultés qu'il eut à se libérer de l'illusion de ceux qui découvrent, dans les faits extérieurs, un témoignage de l'esprit ou des allusions prophétiques.

Agrippa progresse en trois étapes vers la connaissance supérieure. Au premier degré il traite le monde, sa matière, ses lois, ses forces physiques et chimiques etc... tels que les sens les perçoivent, la nature observée à ce degré de la connaissance, il l'appelle « *nature élémentaire* ». Au second degré il faut envisager le monde comme un tout en portant son attention sur l'ordonnance que la nature imprime aux objets selon la mesure, le nombre, le poids, l'harmonie, etc... Le premier degré range les objets par séries juxtaposées. Il cherche dans l'environnement immédiat d'un phénomène, les causes qui le provoquent. Le deuxième degré considère un phénomène particulier dans son rapport avec l'univers pris dans son ensemble. Il développe la pensée que chaque objet subit l'influence

de tous les autres objets de l'univers. Ce degré fait apparaître l'univers comme une harmonie infinie à laquelle chaque objet participe. Le monde, de ce point de vue, est, nous dit Agrippa, « *astral ou céleste* ». Le troisième degré dans la connaissance est atteint lorsque l'esprit descendant en ses propres profondeurs y contemple par une vue immédiate, le spirituel, l'entite primordiale. Agrippa le désigne sous le nom de « *monde spirituel animique* ».

***

Nous rencontrons chez Théophraste Paracelse les mêmes idées que chez Agrippa, mais développées, perfectionnées, donc plus faciles à étudier. Paracelse se dépeint par ces mots tracés par lui sous son portrait : « Personne, ne doit devenir le valet d'un autre, s'il peut rester lui-même ». Ces paroles caractérisent sa propre attitude vis-à-vis de la connaissance. Il veut s'appuyer partout sur une base sûre : la science de la nature, afin de s'élever par ses propres forces jusqu'aux régions suprêmes de la connaissance.

Il est médecin et ne veut pas comme font ses contemporains accepter simplement l'autorité de Galien ou d'Avicenne ; il veut lui-même, directement, lire le « livre de la nature ». « *Le médecin dit-il, doit passer par l'examen de la nature qui est le monde. C'est par là qu'il doit commencer. Il doit ordonner à sa sagesse d'accepter ce que la nature lui enseigne. Ce n'est pas dans sa propre sagesse, mais à la lumière de la Nature qu'il doit chercher* ».

Rien ne l'arrêtera, rien ne le détournera de son but : connaître la nature et ses activités sous toutes ses faces. C'est pourquoi il voyage et visite la Suède, la Hongrie, l'Espagne, le Portugal et même l'Orient. Il pourra dire de lui-même : « *J'ai poursuivi mon chemin au risque de ma vie et n'ai pas eu honte d'apprendre chez les vagabonds, les exécuteurs des hautes œuvres, les tondeurs de bestiaux Mon enseignement fut mis à l'épreuve plus rigoureusement que par l'argent, par la pauvreté, la peur, les guerres et la nécessité* ». A ses yeux, les autorités anciennes n'ont aucune valeur, car il pense parvenir à une conception juste en s'élevant par ses propres

forces, de la science de la nature à la connaissance suprême. Cette expérience personnelle lui permet de dire ces fières paroles : « *Celui qui cherche la vérité, doit entrer dans mon royaume... qu'il me suive !, moi, je ne vous suis pas, Avicenne, Rhases, Galien, Mesur ! Et vous de Paris, de Montpellier, de Souabe, de Meissen, de Cologne, de Vienne, des bords du Danube, et des bords du Rhin, vous des îles de la Mer, d'Italie, de Dalmatie, d'Athènes et toi, Grec, toi Arabe, toi Israélite, suivez-moi, mais, moi je ne vous suis pas. Mon royaume est à moi !* ».

Il est aisé de formuler un jugement erroné sur Paracelse, en raison de son attitude brusque et rébarbative, quoique bien souvent, derrière ses railleries, il ait caché des pensées fort sérieuses. Il dit de lui-même : « *La nature m'a fait d'un tissu peu subtil. Elle ne m'a pas nourri de figues, et de pain de froment, mais de fromage, de lait et de pain d'avoine, c'est sans doute pourquoi je semble facilement grossier, comparé aux petits maîtres et aux gens supérieurement raffinés ; car ceux qui portent de fins vêtements et nous qui en portons de rudes comme s'ils étaient faits d'aiguilles de pins, se comprennent mal. Même si je me tiens moi-même pour plein d'attraits, les autres me trouvent grossier. Comment ne semblerai-je pas étrange à quelqu'un qui jamais n'a pérégriné sous le soleil ?* ».

Goethe dans son livre sur Winkelmann a décrit le rapport de l'homme avec la nature par ces belles paroles : « *Lorsque la saine nature de l'homme agit dans son ensemble, lorsqu'il se sent dans le monde comme dans un vaste tout plein de beauté, de noblesse et de valeur, lorsqu'il éprouve un sentiment d'harmonie qui l'emplit d'un ravissement pur, et libre, alors l'univers, s'il possédait une conscience personnelle, jubilerait ayant atteint son but, et admirerait le sommet de son propre devenir, de sa propre essence* ».

Paracelse est profondément imprégné de sensations de ce genre et c'est à partir de cette sorte de sensation qu'il pose, pour lui-même l'énigme de l'homme. Voyons, au sens de Paracelse, comment s'élabore cette pensée : Tout d'abord, la voie que suit la nature, pour atteindre son propre sommet, est cachée à nos facultés de compréhension. Elle est arrivée

à ce sommet (l'Homme) mais celui-ci ne dit pas : je me sens la Nature entière, mais s'écrie : je me sens un être particulier. Ce qui en réalité est l'ouvrage du monde entier se sent seul, isolé, retranché. Oui, la vraie nature de l'homme consiste justement à devoir se sentir différent de ce qu'il est en fin de compte. Si cette pensée est contradiction, alors c'est que l'homme est une contradiction vivante. L'homme est « monde » à sa manière. Il considère son accord avec le monde comme une dualité. Il est ce qu'est le monde mais sous forme de répétition d'être isolé.

Paracelse perçoit cette antithèse et l'appelle : Microcosme (homme) et Macrocosme (Univers). L'homme est à lui-même un monde en petit. C'est son esprit qui lui permet de voir sous ce jour son rapport avec le monde. Cet esprit est lié à un être particulier, à un organisme individuel. Cet organisme, appartient, d'après sa nature, au puissant courant universel. Il est l'un de ses membres et n'a de sens que par rapport aux autres membres. Cependant l'esprit apparaît comme une conséquence de cet organisme particulier. Tout d'abord, c'est avec ce seul organisme qu'il se sent lié. Il arrache cet organisme au sol maternel dont il est sorti. Ainsi Paracelse, découvre un rapport profond entre l'homme et l'univers entier, caché dans l'Etre même de l'esprit. L'esprit qui nous conduit à la connaissance supérieure, en nous dispensant le savoir, et qui fait ressusciter ce savoir en l'élevant à un autre niveau doit en quelque sorte au début, nous voiler, à nous hommes, notre propre rapport avec l'univers.

Ainsi pour Paracelse la nature humaine se compose-t-elle de trois organismes différents séparés : notre nature corporelle sensible, notre organisme, qui nous rend semblable à tous les êtres de la nature, et est semblable à eux ; deuxièmement, notre nature cachée, secrète, maillon de la chaîne de l'univers qui n'est pas enfermée au sein de notre organisme mais envoie des forces dans l'univers et en reçoit de lui et troisièmement, la nature supérieure : notre esprit perceptible spirituellement. Paracelse appelle le premier membre de notre nature : *le corps élémentaire ;* le deuxième : *l'éthérique, céleste ou corps astral ;* le troisième : *l'âme.*

Paracelse voit, dans les manifestations « astrales » l'étape

intermédiaire entre les phénomènes purement corporels, et les phénomènes animiques proprement dits. Ceux-ci deviennent visibles, quant l'esprit qui voile normalement les profondeurs de notre être, suspend son activité. Le monde du rêve est la manifestation la plus simple de ce domaine. Les images fantasmagoriques des rêves s'enchaînent d'une façon étonnante et ingénieuse avec les événements qui se passent autour de nous et les états de notre conscience. Ces images sont les produits de notre nature profonde et s'obscurcissent lorsque règne la pure lumière de l'âme. Quelques exemples : une chaise tombe à côté de mon lit. Je vis tout un drame en rêve qui se termine par le coup de feu d'un duel ; ou bien j'ai des battements de cœur et je rêve d'un fourneau chauffé à blanc ; des phénomènes significatifs surgissent ainsi, dévoilant une vie secrète qui prend naissance entre les fonctions organiques et les représentations claires de notre conscience. Les phénomènes de l'hypnotisme, de la suggestion appartiennent à ce domaine. La suggestion est une action-influence qui joue d'homme à homme et attire l'attention grâce à l'activité supérieure de l'esprit sur le rapport caché existant entre les êtres dans la nature. De là nous pouvons comprendre ce que Paracelse entend par «-corps astral ». C'est la somme de toutes les activités sous l'influence desquelles nous nous trouvons, ou bien sous l'influence desquelles certaines circonstances peuvent nous placer. Ces activités émanent de nous sans que notre âme y soit mêlée (ou y prenne aucune part) et pourtant elles n'ont rien à voir avec la notion « phénomènes physiques ».

Paracelse a énuméré de nombreux faits dont nous doutons actuellement mais ces doutes, résultats d'un certain parti pris, ne nous arrêteront pas. Paracelse a divisé la nature humaine en sept membres. Nous les retrouvons chez les anciens Egyptiens, les néo-platoniciens, et dans la Kabbale. En premier lieu, l'homme est un être physique, corporel, soumis par là aux mêmes lois que tous les autres corps. De ce point de vue il est par conséquent, un pur *corps élémentaire*. Les lois purement physiques des corps, s'organisent en processus *organiques* de vie. Paracelse décrit les lois organiques et les nomme « Archaens » ou encore « Spiritus Vitae ». Ce qui est ainsi

organisé se hausse d'un degré, s'approche de phénomènes ressemblant au spirituel mais qui ne sont pas encore des phénomènes d'esprit. Ce sont les phénomènes « astraux ». De l'élément *astral* émergent les processus de « *l'esprit animal* ». L'homme est une entité douée de sens. Au moyen de son intelligence, il relie avec cohérence les perceptions sensibles entre elles. Il stimule ainsi en lui l'*Ame de raison*. Puis il se plonge dans les résultats de ses propres activités spirituelles et apprend à reconnaître l'esprit comme tel. Cela lui permet d'atteindre le degré d'*Ame-esprit*. En dernier lieu il voit que dans cette âme-esprit ce sont les arrières plans les plus cachés de la vie universelle qu'il perçoit. L'âme-esprit cesse d'être individuelle, personnelle. C'est le niveau de la connaissance dont parlait Eckhart : je ne me sens plus *moi-même*, en moi, mais c'est l'entité originelle qui parle en moi. Ainsi atteint-on l'état dans lequel l'esprit universel se contemple dans l'homme. Paracelse a exprimé cette sensation par ces simples mots « *et vous devez réfléchir à cette chose grandiose : il n'existe rien dans le ciel ni sur la terre, qui ne soit en l'homme. Dieu qui est au ciel, est aussi dans l'homme* ».

En décrivant les sept parties fondamentales de la nature humaine, Paracelse ne cherche pas à exprimer autre chose que les faits de l'expérience extérieure et intérieure. Il reste incontestable que sur le plan de la réalité supérieure, l'être humain est une unité, même si au niveau de son expérience il paraît être multiplicité. Tel est précisément l'objet de la connaissance supérieure : montrer l'unité en tout ce qui apparaît multiple à l'expérience immédiate de l'homme, déterminé par son organisation corporelle et spirituelle.

A ce degré de connaissance suprême Paracelse aspire à fondre de façon vivante l'entité originelle qui est une avec son esprit.

Il sait pourtant que l'homme ne peut reconnaître la nature dans ce qu'elle a de spirituel, que par une relation active et immédiate avec elle. Ce n'est pas en la peuplant arbitrairement d'entités spirituelles que l'homme comprend la nature, mais bien lorsqu'il l'accepte et l'apprécie telle qu'elle est. Par conséquent, Paracelse ne cherche ni Dieu ni l'esprit dans la nature, mais la nature telle qu'elle se présente à ses yeux,

est absolument et immédiatement *divine*. En effet, faut-il adjoindre à la plante une âme du même ordre que l'âme humaine pour y trouver le spirituel ? C'est pourquoi, autant que lui permettent les moyens scientifiques de son époque, Paracelse s'explique l'évolution comme un processus naturel sensible. Il pense que toute chose naît de l'élément originel « Yliaster » ou eau originelle. Pour lui, la séparation de l'élément originel (qu'il nomme aussi « grand Limbus ») en quatre éléments : Eau, Terre, Feu, Air, n'est que la conséquence d'un processus naturel. Lorsqu'il dit que le « Verbe Divin » fit surgir la multiplicité des êtres de la matière originelle, il faut le comprendre comme on comprend, dans la science actuelle, le rapport de force à matière. Un « esprit » au sens réel du mot n'existe pas encore à ce niveau. Cet « esprit » n'est pas la cause, le fondement du processus naturel mais le résultat de ce processus. Cet esprit ne crée pas la nature mais se développe à partir de la nature.

Les écrits de Paracelse peuvent souvent être interprétés dans un sens contraire. Ainsi quand il dit : « *Il n'existe rien de corporel qui n'enferme en soi un esprit qui s'y cache et y vit. Tout ce qui s'agite et se meut, comme par exemple les bêtes, les vers de terre, les oiseaux dans le ciel et les poissons dans l'eau, tout objet corporel et substantiel possède la Vie.* » Ces paroles de Paracelse sont plutôt un avertissement pour prévenir une observation trop superficielle de la nature, qui, par quelques notions « en pilotis » (d'après l'expression si adéquate de Gœthe) croit pouvoir épuiser le contenu essentiel d'une chose. Il ne veut pas placer dans les choses une essence artificielle mais mettre toutes les forces de l'homme en mouvement, pour qu'il puisse extraire d'une chose tout ce qu'elle contient en fait. Il s'agit donc de ne pas se méprendre sur ce que dit Paracelse, qui s'exprime selon l'esprit de son temps ; mais bien plutôt de reconnaître ce qu'il veut dire lorsqu'observant la nature, ses idées épousent les formes normalement compréhensibles à son siècle. Par exemple il accorde à l'homme une double chair, c'est-à-dire, une double modalité corporelle. « *Donc on doit comprendre ce qu'est la chair d'après une dualité : d'une part, la chair selon la génération adamique et la chair qui n'est pas d'Adam. La chair selon*

Adam est grossière parce que terrestre, il faut la comprendre et la saisir comme le bois et la pierre. L'autre chair n'est pas d'Adam ; c'est une chair subtile qu'on ne peut ni saisir ni lier, car elle n'est pas de la terre ».

Qu'est-ce que cette chair selon Adam ? C'est tout ce que l'homme a reçu par son évolution *naturelle*, ce qui lui vient de l'hérédité. Mais ce que l'homme a *acquis* par son contact avec le monde au cours des temps, s'y ajoute. Les scientifiques modernes parlant de qualités *héritées* et *acquises par adaptation* se séparent, d'après ces idées, de Paracelse. La « *chair subtile* » qui rend l'homme doué d'organes spirituels n'est pas établie en l'homme de prime abord. L'homme est d'abord « *chair grossière* » comme l'animal, « *chair que l'on peut saisir et lier comme le bois ou la pierre* ». Au sens scientifique l'âme est également une qualité *acquise* de la « *chair grossière* ». Ce que le chercheur du XIXe siècle se représente lorsqu'il parle de l'hérédité animale de l'homme, c'est ce que voit Paracelse lorsqu'il emploie le mot « *chair héritée d'Adam* ». Il ne faut naturellement pas effacer les différences existant entre un savant du XVIe siècle et un savant du XIXe siècle. Il est incontestable que seul le dernier siècle pouvait établir scientifiquement les phénomènes de la vie, leur parenté naturelle et les liens de l'hérédité jusqu'à l'homme. La science ne voit que processus naturel là où Linné au XVIIIe siècle voyait encore un processus spirituel et le caractérisait en ces termes : « *Il existe autant d'espèces d'êtres vivants qu'il existe de formes différentes créées dans le Principe* ». Donc Linné introduisait encore l'esprit dans le monde spatial et lui attribuait la mission de créer spirituellement les formes vivantes des êtres ; la science du XIXe siècle par contre, assigne à la nature ce qui est naturel et à l'esprit ce qui est spirituel. Il n'est donné qu'à la nature de s'expliquer sur ses créatures, quant à l'esprit, il faudra le chercher au seul endroit où il se trouve, c'est-à-dire dans l'être intérieur de l'homme.

Même si à un certain point de vue Paracelse pense comme on pensait à son époque, il a cependant compris de façon extrêmement profonde, les notions d'*évolution*, de *devenir*, la relation de l'homme avec la nature.

Il ne considère pas l'entité originelle, le principe universel comme quelque chose de distinct, d'achevé ; il saisit la divinité en devenir. C'est pourquoi il peut attribuer à l'homme une activité réellement créatrice. Mais si le principe universel avait été constitué une fois pour toutes, il ne pourrait plus être question d'une quelconque possibilité créatrice chez l'homme. Dans ces conditions, ce ne serait plus l'homme, être mortel vivant dans le temps, qui serait créateur, mais Dieu seul vivant dans l'éternité. Mais pour Paracelse, ce genre de Dieu intemporel, éternel n'existe pas. Il n'existe qu'un devenir éternel et l'homme est un membre de cet éternel devenir. Ce que l'homme crée, n'a jamais et d'aucune manière existé auparavant. Ce que l'homme crée, est création originale. Si on l'appelle divine, cette création, ce n'est possible que dans le sens où elle est création humaine. C'est aussi pourquoi Paracelse peut attribuer à l'homme dans la création du monde, le rôle de collaborateur. Le principe divin originel est *sans* l'homme tout différent de ce qu'il devient *par et avec* l'homme. « *Car la nature ne fait rien apparaître au jour qui soit terminé, accompli ; c'est à l'homme de le parfaire.* »

Paracelse appelle « *alchimie* » cette activité créatrice personnelle de l'homme, participant à l'élaboration de la nature. « *Cet accomplissement est alchimie ; c'est l'alchimie du boulanger qui cuit le pain, du vigneron qui presse le raisin, du tisserand qui tisse la toile* ».

Dans son propre domaine, la médecine, Paracelse veut aussi être alchimiste. « *C'est pourquoi je désire tant écrire sur l'alchimie, pour que vous puissiez la reconnaître et appreniez comment il faut la comprendre. Il ne faut pas se fâcher, de n'en retirer ni or ni argent, mais considérer que les arcanes (les moyens thérapeutiques) sont dévoilés. Le troisième pilier de la médecine, c'est l'alchimie, car sans elle il est impossible de préparer les remèdes, parce que sans art on ne peut se servir de la nature* ».

Paracelse porte donc toute son attention au sens le plus strict du mot, sur la nature ; il est aux aguets, il épie ce qu'elle peut lui révéler sur elle-même. Il cherche les lois de la chimie pour travailler à sa manière comme alchimiste. Tous les corps, d'après lui, sont composés de trois substances de

base : le sel, le soufre, le mercure. Ce qu'il décrit ici ne recouvre pas naturellement ce que la chimie postérieure désigne par ces noms, de même que la notion de « *substance de base* » y a un tout autre sens. Des époques différentes décrivent des substances différentes avec les mêmes mots. Nous appelons les quatre éléments : eau, air, feu, terre, par les mêmes noms que les anciens, mais pour nous ce ne sont plus des « *Eléments* » mais des agrégats, et nous disons, liquide, gazeux, éthérique, solide. Par exemple la Terre pour les anciens n'était pas terre mais : le solide. Les trois substances de base de Paracelse existent dans nos nomenclatures mais leurs noms actuels ne correspondent pas à ce qu'ils signifiaient pour Paracelse. Les deux processus chimiques les plus importants sont, d'après lui, la dissolution et la combustion. Dans ces deux processus les corps se décomposent en leurs parties. Une partie subsiste comme résidu, l'autre se dissout ou brûle. Il nomme sel : le résidu, mercure : ce qui se dissout, soufre : ce qui brûle.

Qui ne peut dépasser en esprit le processus naturel mais ne considère que le fait matériel, reste froid à l'énoncé de cette loi de Paracelse, et qui veut saisir l'esprit avec ses sens, peuple ces expérinces avec toutes sortes d'entités spirituelles animiques. Mais qui les envisage par rapport à l'univers dont les secrets se révèlent à l'intérieur de l'âme, les accepte tels qu'ils sont, tels qu'ils se manifestent à nos sens, il ne les interprète pas à sa guise ; il sait que les phénomènes naturels tels qu'ils apparaissent à nos yeux dans leur réalité expliqueront à leur manière l'énigme de l'existence. Ce que ces phénomènes naturels dans leur vérité sensible, ont à dévoiler au contact de l'âme humaine, celui qui s'efforce vers la lumière de la connaissance supérieure, le tiendra pour plus valable, plus important que tous les miracles surnaturels que l'homme invente ou se laisse révéler par un soi-disant esprit. Il n'existe pas d' « *esprit de la nature* » qui soit en état d'énoncer des vérités sublimes, sinon les œuvres de la nature elle-même, mais à condition que notre âme s'allie à cette nature et sache entendre ses mystérieuses confidences. C'est cette amitié, cette alliance que cherchait Paracelse.

VALENTIN WEIGEL ET JACOB BOEHME

Paracelse s'attacha surtout à acquérir sur la nature des idées imprégnées de l'esprit d'une connaissance supérieure. Valentin Weigel (1533-1588) penseur qui s'apparente à Paracelse, employa cette même manière de se représenter le monde pour comprendre la nature de l'homme. Elevé au sein de la théologie protestante comme Eckhart, Tauler et Cuse, le furent dans la théologie catholique, il eut comme précurseurs Sébastien Frank et Gaspard Schwenckfeldt. Ceux-ci par opposition à la connaissance extérieure résultant de la dogmatique de l'Eglise, insistaient sur l'approfondissement de la vie intérieure. Pour eux ce n'est pas le Jésus dont parle l'Evangile qui a une valeur, mais le Christ qui peut naître en chaque homme, de sa nature profonde et qui doit le libérer de sa nature inférieure et le conduire vers un idéal.

Weigel administrait avec calme et sans orgueil sa paroisse de Zschopau. Ce ne fut qu'au XVIIe siècle, lorsque les œuvres qu'il avait laissées à sa mort furent imprimées, que l'on sut quelles idées remarquables il cultiva sur la nature de l'homme (parmi ses écrits : « La Griffe d'Or », « Moyen de reconnaître sans erreur une multitude de choses, inconnues à bien des savants et cependant nécessaires à tous les hommes », « Connais-toi toi-même », « De l'endroit où se trouve l'univers »). Weigel tenait beaucoup à préciser son rapport avec

l'enseignement de l'Eglise. Cela le conduisit à étudier les fondements de toute connaissance. La foi est-elle matière de connaissance ? Il ne peut en rendre compte que s'il apprend tout d'abord de quelle façon il arrive à la connaissance. Il part donc du stade le plus simple en se demandant : comment connaître un objet sensible qui est devant moi ? Il espère de là s'élever jusqu'à un point où il pourra alors se faire une idée sur la connaissance supérieure.

Dans la connaissance sensible l'instrument : l'organe des sens ; et l'objet : « la projection » se trouvent face à face ; *« dans la connaissance naturelle, deux choses doivent être en présence : l'objet ou projection ; qui doit être connu et vu par l'œil et l'œil ou encore le connaisseur qui voit l'objet et le connaît. Ainsi est-on en présence de deux points de vue : la connaissance vient-elle de l'objet vers l'œil ou bien le jugement et la connaissance coulent-ils de l'œil vers l'objet ? »* (La Griffe d'or, 9e chapitre). Weigel se dit alors : Si la connaissance découlait de la projection (objet) vers l'œil, il faudrait nécessairement qu'une seule et même parfaite connaissance coule vers tous les yeux. Mais ce n'est pas le cas ; car chacun voit selon la mesure de son œil : Ce sont les yeux et non les objets qui sont causes de la diversité extrême des différentes représentations. Pour clarifier le problème il compare voir et lire. « *Sans livre, pas de lecture possible. Mais si je ne sais pas lire, il aurait beau être là, je ne pourrais non plus pas lire ; donc le livre doit être là ; mais par lui-même il ne peut absolument rien me donner ; tout ce que je lis, je dois l'extraire de moi-même ; ceci est l'essence-même de la connaissance naturelle (sensible)* ». La couleur existe comme « projection », mais par elle-même elle ne peut rien apporter à l'œil. L'œil doit, par son activité, reconnaître ce qu'est la couleur. De même que le contenu du livre n'est pas dans celui qui lit, ainsi la couleur n'est pas dans l'œil. Si le contenu du livre existait « dans » le lecteur il n'aurait pas besoin de lire. Pourtant, pendant la lecture, ce n'est pas du livre, mais du lecteur que jaillit le contenu. Le même processus se produit avec les choses du monde extérieur. Ce qu'est tel objet, ne pénètre pas de l'objet en l'homme, mais au contraire, émane de l'homme vers l'objet. Partant de ces pensées, on pourrait

dire : si toute connaissance va de l'homme vers l'objet, on ne peut donc pas connaître *ce qu'est* l'objet, mais seulement *ce qu'est* l'homme.

Emmanuel Kant, (1724-1804) a développé cette conception. (Dans mon livre : « La Philosophie de la Liberté », on trouvera la réfutation de cette façon erronée de penser. Mais je dois dire que la simplicité, la primitivité des idées de Valentin Weigel, sont bien supérieures à la doctrine de Kant).

Weigel se dit : même si la connaissance émane de l'homme, elle ne fait que refléter l'essence de l'objet ; c'est le reflet de l'objet par l'homme. De même que j'apprends le contenu du livre par la lecture, et non mon propre contenu, ainsi c'est la couleur de l'objet que je saisis par l'œil, et non celle qui se trouve en moi, ou simplement dans mon œil.

Par un chemin tout-à-fait personnel, Weigel arrive à la même expérience que Nicolas de Cuse. Ainsi, Weigel s'explique sur l'essence de la connaissance sensible. Il a acquis la conviction que tout ce que les objets extérieurs ont à nous dire, ne peut émaner que de notre propre être intérieur. L'homme ne peut être passif, s'il veut connaître les objets du monde extérieur, il ne peut les laisser tout simplement agir sur lui ; il faut qu'il soit actif, afin d'extraire cette connaissance de *lui-même*.

L'objet, la projection, n'éveille la connaissance qu'en esprit. L'homme ne s'élève à une connaissance plus haute que si l'objet à observer devient son propre esprit. Dans la connaissance sensible, on s'aperçoit que, de l'extérieur il est impossible qu'une connaissance quelconque pénètre en l'homme. La connaissance supérieure ne peut, elle non plus, venir de l'extérieur, mais seulement s'éveiller dans l'être intérieur. On ne peut alors parler de révélation extérieure mais uniquement d'éveil intérieur.

L'objet extérieur attend que l'homme, en qui son essence même doit s'exprimer, s'approche de lui, et l'homme aussi, s'il veut être à lui-même objet d'observation, attend, jusqu'à ce que la connaissance de son être intime s'éveille en lui. L'homme dans la connaissance sensible doit être actif, afin

de pouvoir exprimer l'essence de l'objet contemplé, alors que dans la connaissance supérieure il doit rester passif, puisqu'il est à ce moment lui-même l'objet de son observation. Il faut qu'il accueille en lui sa propre essence. C'est la raison pour laquelle la connaissance de l'esprit lui apparaît comme une illumination d'en haut.

Par contraste avec la connaissance sensible, Weigel appelle la connaissance supérieure : « lumière de grâce » ; cette lumière de grâce, n'est rien d'autre en réalité que la Soi-connaissance de l'esprit en l'homme ou bien la re-naissance de la science au degré supérieur de la contemplation.

Il en fut cependant de Valentin Weigel comme de Nicolas de Cuse. Celui-ci, en effet, sur le chemin de la science à la contemplation, ne laissa pas re-naître réellement à un niveau supérieur, les connaissances acquises ; il se perdit dans l'illusion de croire que cette re-naissance se trouvait dans la dogmatique de l'Eglise dont il était nourri. Weigel, comme lui, s'engage sur la bonne route, mais la perd, au moment-même où il s'y engage. Tout homme qui cherche à suivre la voie qu'il indique, ne peut prendre Weigel (comme Nicolas de Cuse) comme guide que jusqu'à ce point-là.

***

En lisant les œuvres du cordonnier de Görlitz : Jacob Boehme (1575-1624), on a l'impression que la nature, parvenue à l'apogée de son évolution, manifeste par des transports de joie et d'allégresse son admiration pour sa propre essence. Un homme paraît, dont les paroles ont des ailes, sont tissées d'un sentiment de béatitude, lorsqu'il voit briller la science en lui sous la forme de la sagesse supérieure. Jacob Boehme décrit son propre état, comme une piété qui ne veut être que sagesse, une sagesse, qui ne veut vivre que dans la piété : *« lorsque je luttais et me débattais en présence de Dieu, une lumière merveilleuse surgit en mon âme, totalement étrangère à la nature sauvage, et grâce à laquelle je reconnus ce qu'étaient Dieu et l'homme et ce que Dieu voulait faire de l'homme. »*

Jacob Boehme ne se sent plus, à partir de cet instant, isolé dans l'expression de ses pensées, mais bien organe de l'esprit universel qui parle en lui. Les limites de sa personnalité ne lui paraissent plus être les limites de l'esprit qui parle par lui. Cet esprit est pour lui omniprésent. Il sait que « *le sophiste le blâmera* » s'il parle du commencement du monde et de sa création, « *puisque je n'étais pas présent et n'ai rien vu de mes yeux... ce à quoi je répondrai que je n'y étais pas en effet, dans mon essence corporelle et spirituelle présentes, puisque je n'étais pas encore un Moi, mais que j'y ai assisté, alors que j'appartenais encore à l'essence d'Adam, et que c'est moi qui ai détruit ma splendeur en Adam.* »

Ce n'est qu'en se servant d'approximations extérieures que Jacob Boehme peut indiquer comment la lumière a surgi en lui. Lorsqu'enfant il se trouva un jour au sommet d'une montagne, et alors qu'il regardait vers le haut où de gros rochers rouges semblaient culminer, il vit une sorte de caverne dans les profondeurs de laquelle il aperçut une coupe emplie d'or. L'effroi le saisit et il continua son chemin sans oser toucher au trésor.

Plus tard, apprenti chez un savetier, un étranger se présente, demande une paire de souliers ; Boehme, en l'absence du maître, n'a pas le droit de vendre. L'étranger s'éloigne, mais au bout d'un moment il appelle l'apprenti et lui dit : « *Jacob, tu es petit, mais un jour tu deviendras un tout autre homme, et le monde s'étonnera à cause de toi.* » Lorsqu'il fut plus mûr, Jacob vit un vase d'étain dans l'éclat du soleil. Cette vision semble lui dévoiler un profond secret. A dater de cette apparition, il croit posséder la clé qui ouvre la porte de la nature et résoud son langage énigmatique. Il vit en solitaire, se nourrissant modestement du produit de son travail, et il inscrit pour les fixer dans sa mémoire tous les sons qu'il entend résonner en son for-intérieur, lorsque l'esprit est en lui. Le fanatisme zélé des prêtres, lui rend la vie dure. Lui qui ne désire que déchiffrer l'écriture que sa lumière intérieure illumine en la lui dévoilant, il est poursuivi, tourmenté par ceux qui ne connaissent que l'écriture extérieure, dogmatique, rigide.

Une énigme le trouble, ne lui laissant aucun repos et le poussant à la connaissance. Il croit être plongé dans l'harmonie divine, mais quand il regarde autour de lui, il voit le désaccord, partout dans les œuvres divines. La lumière de la sagesse appartient à l'homme, cependant il est plongé dans l'erreur ; la passion du Bien vit en lui, et cependant la sonorité fausse du Mal retentit tout au long de l'évolution de l'humanité. La nature est assujettie aux grandes lois naturelles, et cependant leur harmonie est troublée par la lutte discordante des éléments aveugles et sauvages. Comment comprendre le désaccord dans l'accord universel ? Cette question tourmente Jacob Boehme. Elle occupe le centre de son univers. Il veut se forger une conception du monde qui englobe cette dissonnance. Comment sa représentation peut-elle en effet expliquer le monde en laissant cette discordance non-expliquée ?

La dissonnance doit s'expliquer par l'harmonie, le Mal par le Bien. Contentons-nous, lorsque nous parlons de ces choses, de nous limiter au Bien et au Mal, qui sont dans la vie humaine, la forme sous laquelle se manifeste la discordance, au sens étroit du mot, car, c'est au fond à cela que Jacob Boehme se résigne. Et il le peut car la nature et l'homme sont pour lui une entité unique. Il perçoit en tous deux les mêmes lois et les mêmes phénomènes.

Ce qui n'a pas de but, lui paraît être le mal dans la Nature, or le mal est un phénomène aveugle dans le destin de l'homme. Ce sont les mêmes forces qui agissent ici et là. Reconnaître l'origine du mal en l'homme c'est également reconnaître celle du mal dans la nature. Comment le Mal et le Bien peuvent-ils émaner de la même substance originelle ? La réponse, selon Jacob Boehme serait celle-ci : L'être originel ne vit pas son existence en lui-même. Tous les multiples aspects que présente le monde, participent à cette existence. Ainsi, le corps humain n'est pas un membre particulier qui vit sa vie, mais il y a une multiplicité de ces membres qui vit, et de même l'être, la substance originelle. La vie humaine s'écoule dans la multiplicité des membres, et de même l'être originel dans la multiplicité des choses de ce monde.

Autant il est vrai que l'homme possède *une* vie, autant il

est vrai, que chaque membre a sa vie propre. L'harmonie de la vie humaine n'est pas contrariée parce que la main se tourne contre le corps et le blesse, de même, n'est-il pas impossible que les choses de ce monde qui vivent à leur manière propre la vie de l'Etre originel, de l'essence universelle, puissent s'opposer les unes aux autres.

Donc la vie originelle universelle, en se divisant en vies particulières multiples, a octroyé à chacune d'elles la faculté de se retourner contre l'ensemble. Le Mal ne dérive pas du Bien, mais de la manière dont le Bien est vécu. Puisque la lumière ne peut luire qu'en traversant les ténèbres, on peut comprendre que le bien ne puisse se réaliser qu'en venant à bout de son contraire.

La lumière rayonne à partir de « l'obscur » du « non-clair » des ténèbres, et c'est de la « non-raison », du « non-être » de l'indifférence que naît le Bien.

Il suffit d'une clarté dans l'ombre pour signaler la lumière, mais l'obscurité peut être ressentie comme affaiblissant la lumière. Dans l'univers on ne recherche que la conformité aux lois, et le mal, le non-conforme doit être admis comme allant de soi. Bien que, pour Jacob Boehme, la substance originelle soit l'être universel, il est pourtant impossible de comprendre quoi que ce soit dans le monde, si l'on n'a pas en vue à la fois la substance première universelle et son contraire.

« Le Bien a absorbé ce qui est mauvais et contraire... tout être enferme en lui le bien et le mal qui en se dissociant, engendrent des qualités contraires qui cherchent à se dominer mutuellement. »

Jacob Boehme voit donc, dans chaque phénomène du monde du bon et du mauvais, mais il n'est pas selon son esprit, d'affirmer sans plus, que la substance originelle universelle est un mélange de bien et de mal. La substance originelle a dû englober le mal, mais celui-ci n'est pas partie de cette substance.

Jacob Boehme cherche la cause de l'origine du monde ; mais le monde lui-même, à travers cette cause originelle a jailli du néant, de l'absence de cause... *« le monde extérieur n'est pas Dieu, ne sera dans l'éternité jamais appelé Dieu,*

mais seulement une essence, une substance dans laquelle Dieu se manifeste... si l'on dit : Dieu est Tout, Dieu est ciel et terre et aussi le monde extérieur, cela est vrai car de lui et en lui, tout prend sa source. Mais que puis-je faire de ce raisonnement qui n'est pas une religion ? »

C'est avec ce genre de conception à l'arrière-plan, que s'édifièrent dans l'esprit de Boehme des représentations de l'essence de l'univers ; du sein de la non-causalité ou néant, il déploie une échelle dont tous les degrés embrassent les lois universelles. Ce monde s'édifie selon sept formes naturelles. Dans une âcre obscurité l'être originel prend forme : silencieux, renfermé, inerte. Boehme conçoit cette âcreté sous le symbole du *sel.*

Dans ce genre de description il s'appuie sur Paracelse, qui tire sa nomenclature des processus naturels de la chimie. Par l'absorbsion de son contraire, la première forme de la nature se transforme et devient la deuxième : l'âcre, inerte, absorbe le mouvement ; force et vie pénètrent en elle. Le *mercure* est le symbole de cette seconde phase. Dans la lutte entre repos et mouvement, entre vie et mort la troisième forme se dévoile, c'est le *soufre.*

Cette vie aux prises avec soi-même se révèle à elle-même ; ce n'est plus une lutte extérieure entre ses éléments propres, elle frémit, brille comme l'éclair étincelant qui illumine son propre être (Feu). Cette quatrième forme naturelle, *le feu,* s'élève vers la cinquième par la lutte reposante, vivifiante de ses parties (*l'eau*). A ce degré intervient comme pour la première phase un silence, une âcreté intérieurs, c'est un mouvement intérieur des contraires. Ce n'est pas le repos qui se repose en soi, c'est le mouvant, allumé par l'éclair fulgurant du quatrième degré, le feu. A la sixième étape, l'entité substantielle originelle se perçoit en sa vie intérieure par les organes des sens. Les êtres vivants, possédant des organes des sens sont l'expression de cette forme de la nature. Boehme l'appelle *son* ou *bruit,* proposant la sensation sonore, comme symbole de la perception sensible. La septième forme de la nature est celle de l'esprit s'élevant sur la base de ses perceptions sensibles ; c'est *la sagesse ;* et dans cette forme, née des éléments har-

monieux et dissonnants enfermés dans la « non-causalité », l'esprit se retrouve à nouveau comme « cause originelle ».

« *Le Saint-Esprit apporte l'éclat de la majesté à l'entité au sein de laquelle la divinité se manifeste.* »

C'est par ces conceptions que Jacob Boehme cherche à expliquer le monde. Elles étaient valables à cette époque, étant donné l'état de la science. Ce sont pour lui des faits que la science de son temps ainsi que la Bible admettent. Mais la manière dont il construit ses représentations est une chose, et les faits qu'il admet en sont une autre. On peut facilement s'imaginer les idées de Jacob Boehme appliquées à une tout autre connaissance des faits. Ainsi on peut supposer un Jacob Boehme vivant à la frontière du XIX[e] et du XX[e] siècles : il n'aurait pas cherché à expliquer la création biblique des six jours, ainsi que le combat de l'ange et du diable, mais il aurait puisé ses connaissances dans la géologie de Lyells et dans les faits de « l'histoire naturelle de la création » de Haeckel.

Tout lecteur qui pénètre profondément *l'esprit* des écrits de Jacob Boehme, arrivera à la même conclusion (1).

(Ouvrages principaux de Boehme : « Le lever de l'aurore », « Les trois principes de l'entité divine », « De la triple vie humaine ». « L'œil transformé », « Signatura rerum » ou encore « Naissance et description de tous les êtres », « Mysterium Magnum »).

(1) Cette phrase ne doit pas amener le lecteur à penser que l'investigation actuelle de la Bible et celle du monde spirituel, soient des erreurs, mais plutôt qu'un Jacob Boehme du XIX[e] siècle aurait été amené tout naturellement par nos concepts scientifiques sur la création, sur le même chemin que le Jacob Boehme du XVI[e] siècle par la Bible ; et le Boehme du XIX[e] siècle se serait pareillement élevé à la connaissance spirituelle.

EPILOGUE

Deux siècles et demi se sont écoulés depuis qu'Angélus Silésius a condensé dans son « Chérubin-Pélerin » la profonde sagesse de ses devanciers. Ces siècles ont apporté de riches aperçus sur la nature. Goethe a ouvert à la science une voie royale. Il cherchait à suivre les lois éternelles de la nature, jusqu'au sommet où l'homme apparaît, obéissant à la même nécessité que la pierre à un niveau inférieur (voir mon livre : Goethe et sa conception du monde) (1).

Lamarck, Darwim, Haeckel entre autres ont continué sur la même voie. La « question des questions », celle de l'origine naturelle de l'homme a trouvé sa solution au XIX[e] siècle. D'autres questions qui en découlent dans le domaine des phénomènes naturels, ont également trouvé une solution. On sait aujourd'hui, que pour comprendre les étapes successives du développement des êtres vivants, jusqu'à la dernière de celles-ci : l'homme, sous l'aspect de leur évolution purement naturelle, il n'est point besoin de sortir des faits sensibles.

L'esprit pénétrant de J. G. Fichte a éclairé l'essence du « moi » de l'homme, montrant à l'âme où elle doit se chercher et ce qu'elle est (voir mon livre : le monde et les idées sur la vie au XIX[e] siècle).

Hegel a étendu le royaume de la pensée à tous les domaines de l'être. Il a cherché à comprendre et à traduire par des notions, l'existence de la nature extérieure, aussi bien que les constructions les plus élevées de l'esprit humain (voir mon exposé sur Hegel dans : « les énigmes de la philosophie »).

Comment nous apparaissent ces penseurs, dont nous avons

(1) Editions Fischbacher, Paris.

suivi les idées tout au long de cet ouvrage, à la lumière d'une conception du monde qui tient compte des conquêtes scientifiques des temps postérieurs à leur époque ? Ils ont encore cru à une création « supra-naturelle ». Comment se comportent leurs pensées devant un « naturaliste » possédant les connaissances scientifiques du XIX[e] siècle ? Cette science n'a rien donné à la nature qui ne lui appartienne ; elle n'a fait que lui prendre ce qui ne lui appartient pas. Elle a banni de la nature, tout ce qu'on ne peut y chercher, mais qui se trouve en l'homme et en lui seul. Elle ne voit plus dans cette nature d'entité ressemblant à l'âme humaine et travaillant comme le fait l'homme. Elle ne permet plus aux formes organiques d'*être créées* par un Dieu anthropomorphe ; elle suit *leur* évolution dans le monde des sens, selon des lois purement naturelles.

Maître Eckhart, comme Tauler, Jacob Boehme comme Angélus Silésius, s'ils vivaient actuellement, auraient éprouvé la plus profonde satisfaction à connaître cette science naturelle. L'esprit avec lequel ils voulaient observer le monde, cet esprit, c'est lui qui, au sens le plus fort du mot, est passé dans l'observation des faits de la nature, lorsque cette observation est bien comprise. Ce qu'ils ne pouvaient encore réaliser : placer les faits naturels, dans la même lumière que celle qui se révéla à eux serait devenu sans aucun doute leur but unique, s'ils avaient pu (historiquement) appréhender cette science naturelle moderne.

Mais ils ne le pouvaient pas ; aucune géologie, en effet, aucune « histoire naturelle de la création » ne leur a montré les processus existant dans la nature. Seule, la bible, à sa manière leur racontait ces mêmes événements. Par conséquent, ils ont cherché le spirituel du mieux qu'ils ont pu, au seul endroit où ils étaient susceptibles de le trouver : dans l'homme.

Aujourd'hui ils auraient disposé de tout autres moyens qu'à leur époque, pour démontrer qu'un esprit existant dans une forme sensible ne peut être découvert que dans l'homme. Ils auraient, actuellement été d'accord, sans réserve avec ceux qui cherchent l'esprit comme fait, non pas dans les racines (origines) de la nature mais dans le fruit. Ils auraient admis

que l'esprit dans les corps sensibles est une *donnée de l'évolution* et qu'on ne doit pas le chercher aux niveaux inférieurs du développement. Ils auraient compris que ce n'est pas une « pensée créatrice » qui a agi à la naissance de l'esprit dans l'organisme, de même qu' « une pensée créatrice » n'aurait pas extrait un singe de la poche d'un kangourou.

A notre époque, on ne peut parler des phénomènes de la nature comme Jacob Boehme en a parlé, c'est un fait. Cependant il existe tout de même un point de vue qui rapproche les idées de Jacob Boehme d'une conception du monde s'appuyant sur la science moderne. Il n'est point besoin de supprimer l'esprit, lorsque dans la nature on ne découvre que ce qui est naturel. Bien des gens croient, aujourd'hui qu'ils tomberaient dans un matérialisme plat et banal en acceptant tout simplement les « faits » découverts par la science. Je suis personnellement rompu aux disciplines scientifiques. J'ai le sentiment que lors d'une observation de la nature, comme celle faite par Haeckel, il n'est possible de devenir superficiel que si la pensée est elle-même superficielle.

Si je me laisse imprégner par les révélations de l' « histoire naturelle de la création » (Haeckel) j'éprouve un sentiment de grandeur, d'émerveillement plus grand que lorsque j'entends les histoires miraculeuses, surnaturelles que la religion nous conte.

Je ne connais dans aucun livre « sacré » quelque chose de plus sublime que le fait « prosaïque » que tout foetus humain répète dans le sein maternel, mais plus rapidement, les étapes successives des formes animales que ses prédécesseurs les animaux ont traversées. Emplissons-nous de la splendeur, de la majesté des faits que voient nos sens ; alors, nous n'aurons plus de temps à perdre avec les « miracles » qui n'appartiennent pas au cours de la nature. Ressentons l'esprit en nous ; nous n'aurons plus besoin d'en chercher un dans la nature extérieure. J'ai décrit ma conception du monde dans ma « Philosophie de la Liberté ». Cette conception, ne croit pas évincer l'esprit parce qu'elle voit la nature comme Darwin et Haeckel l'ont vue. Une plante ou un animal n'ont rien à gagner, pour moi, si je les « peuple » avec une âme dont mes sens ne me donnent aucune information.

Dans le monde extérieur je ne cherche pas une essence des choses qui soit « plus profonde » « psychique » parce que je crois que la connaissance qui illumine mon être intérieur m'en préserve. Je crois que les objets du monde des sens sont ce qu'ils se montrent à nous, car je vois que la juste connaissance de soi nous conduit à ne voir dans la nature que des phénomènes naturels et rien d'autre. Je ne cherche aucun esprit divin dans la nature car je crois percevoir l'essence même de l'esprit de l'homme en moi. J'admets tranquillement mes ancêtres animaux, car je crois savoir que là où ces ancêtres animaux ont leur origine, aucun esprit doué d'âme *ne peut agir.*

Je suis d'accord avec Haeckel lorsqu'il préfère à l'immortalité enseignée par bien des religions, (Haeckel : « l'énigme du monde ») le « repos éternel de la tombe ». Je trouve en effet que c'est rabaisser l'esprit, pécher *contre l'esprit* de croire à une âme continuant à vivre à la façon d'un être sensible. Lorsqu'on veut m'affirmer que les exposés de Haeckel heurtent « la piété » des croyants, j'entends alors une fausse note ; mais ces croyances confessionnelles qui sont en désaccord avec les phénomènes naturels ne m'apportent aucun écho de la piété suprême que je trouve chez Jacob Boehme et Angélus Silésius. Cette piété souveraine se trouve au contraire en accord parfait avec les œuvres de la nature. Il n'y a pas de contradiction à se pénétrer des connaissances nouvelles de la science tout en foulant le chemin que J. Boehme et A. Silésius ont cherché pour atteindre l'esprit.

Celui qui emprunte ce chemin dans le même esprit que les penseurs que je viens de citer, n'a pas à craindre de tomber dans un matérialisme banal, si, d'un autre côté, il admet « l'histoire naturelle de la création » comme « explication des secrets de la nature ».

En comprenant le sens de mes pensées, on comprendra aussi de la même manière que moi les dernière paroles du « *Chérubin-Pèlerin* » par lesquelles cet ouvrage peut atteindre son point d'orgue, et l'écho de celui-ci :

« *Ami, c'est assez ; si tu veux prolonger ta lecture, vas et deviens toi-même le livre et l'essence* ».

GIORDANO BRUNO ET ANGELUS SILESIUS

Au début du XVIᵉ siècle, au château de Heilberg en Prusse, un génie scientifique, Nicolas Copernic, (1473-1543) édifia un système qui obligea les époques suivantes à considérer la voûte céleste tout autrement qu'on ne l'avait fait jusqu'alors. Pour les anciens et les contemporains du Moyen Age, la terre constituait le centre du monde et était immobile. Les astres étaient des entités de nature parfaite se mouvant en cercles, car le cercle était l'image de la perfection. Pour l'homme, pour sa sensibilité humaine, l'impression immédiate qu'ils faisaient, avait quelque chose de psychique, de spirituel. Les choses et les phénomènes terrestres parlaient une autre langue à l'homme, tandis que le langage des astres étincelant au delà de la lune, dans le pur éther, était l'expression d'entités remplissant l'espace.

Nicolas de Cuse avait déjà formulé d'autres idées ; mais avec Copernic, la terre cessa de se distinguer des autres corps célestes et devint un astre se mouvant de la même façon que les autres. Toute la différence pour l'homme venait du fait que la terre était sa demeure. Il fut contraint d'appliquer la même manière de penser aux phénomènes de cette terre et à ceux de l'espace, ce qu'il ne faisait pas auparavant. Le monde sensible s'étendait dès lors pour lui jusqu'aux confins de l'espace. Il devait accorder la même valeur à ce qui, des espaces

célestes pénétrait son œil, et au monde sensible des choses terrestres. Il ne pouvait plus chercher l'esprit dans l'éther par la voie sensible.

Celui qui désirait approcher la connaissance supérieure devait tenir compte de ce monde sensible élargi à l'infini. Dans les siècles précédents, la pensée se trouvait devant un monde de faits tout à fait différent. Une nouvelle mission lui fut alors confiée. Les choses de la terre n'étaient plus les seules à exprimer leur essence au travers de l'être intérieur de l'homme, celui-ci devait englober dans ses représentations un monde sensible s'élargissant à l'univers spatial tout entier.

Le penseur Philippe Giordano Bruno de Nola (1548-1600) prit conscience de cette mission. Les sens avaient conquis l'univers spatial ; cependant l'esprit ne peut être trouvé dans l'espace. Aussi, l'homme fut-il amené, par des découvertes extérieures à le chercher exclusivement là où par des expériences intérieures profondes, les grands penseurs l'avaient déjà cherché. Ce sont ces admirables penseurs que nous avons étudié précédemment. Ils se sont forgé une conception du monde à laquelle le progrès de la science naturelle obligera plus tard les hommes à adhérer.

Le soleil des idées qui marquera par la suite son empreinte sur la nouvelle conception de la nature, se tient chez eux encore, au-dessous de l'horizon ; mais déjà sa lumière d'aurore scintille alors que les pensées de l'homme concernant la nature reposent encore dans les ténèbres profondes.

Le XVIe siècle a livré aux sens l'espace céleste, devenu dès cet instant objet de science naturelle. C'est dans l'ordre des choses. Jusqu'à la fin du XIXe siècle, cette science s'est développée au point de pouvoir donner des indications se rapportant aux phénomènes du monde végétal, animal et à la vie humaine.

Cependant cette science ne doit rien chercher d'autre dans l'éther ou dans l'évolution des êtres vivants que des processus sensibles. Le penseur du XVIe siècle disait : la terre est une étoile parmi les étoiles et est soumise aux mêmes lois que ces dernières, mais le penseur du XIXe siècle doit dire : « *quels que soient l'origine et le devenir de l'homme, l'anthropologie doit le considérer comme un mammifère ayant atteint le point culminant de son développement, et dont l'organisation, les besoins, les maladies, sont les plus compliqués, et dont le cerveau, avec ses qualités étonnantes, ses activités extraordinaires a atteint le degré suprême de l'évolution.* » (Paul Topinard. Anthropologie - Leipzig, 1888).

A partir de ce point de vue acquis par la science, il ne peut plus y avoir de confusion entre le spirituel et le sensible, si l'on admet que l'homme a une compréhension correcte de lui-même. L'évolution scientifique rend impossible la recherche dans la nature d'un esprit qui « se matérialiserait », et de même une pensée saine interdit de chercher la cause du progrès de l'aiguille sur le cadran de l'horloge, non dans les lois mécaniques (esprit de la nature inorganique) mais dans certains démons qui dirigeraient ses mouvements.

Ernest Haeckel a démontré avec raison que la grossière représentation d'un Dieu conçu par une pensée matérialiste était la pire aberration.

« *Dans les formes religieuses plus abstraites et plus élevées on abandonne cette représentation anthropomorphe, et Dieu n'est adoré que sous le concept de « pur esprit » sans corporeïté. Dieu est esprit, et celui qui le prie, doit le faire en esprit et en vérité.* »

« *Malgré tout, l'activité psychique de ce pur esprit demeure tout à fait la même que celle du Dieu anthropomorphe. En réalité, cet esprit immatériel, est imaginé, non seulement incorporel, mais invisible comme un gaz. Nous aboutissons ainsi à la représentation paradoxale de Dieu sous l'aspect d'un vertébré à forme gazeuse.* » (Haeckel. « Enigme du monde »).

En réalité l'existence sensible d'un élément spirituel ne peut être admise, que là où l'expérience sensible immédiate montre la présence de l'esprit ; et à ce degré, il ne peut être établi de spirituel.

Un excellent penseur : B. Carneri, dans son ouvrage : « Sensation et Conscience », a pu dire : « *la phrase : point d'esprit sans matière... mais aussi point de matière sans esprit, — justifierait l'extension de cette question à la plante ; oui, même*

au moindre bloc de rocher, pour lesquels ces notions corrélatives ont tout juste un sens. »

Les phénomènes spirituels comme faits, sont les résultats des différentes opérations d'un organisme ; l'esprit n'est pas présent dans le monde matériellement, mais spirituellement. L'âme d'un homme est la somme de phénomènes dans lesquels l'esprit apparaît le plus directement saisissable *comme fait*. Mais sous cette forme d'âme, l'esprit n'existe *que* dans l'homme. C'est méconnaître l'esprit, c'est commettre le pire péché contre l'esprit, que de le chercher sous forme d'âme ailleurs qu'en l'homme ; c'est donner âme d'homme à d'autres êtres vivants en dehors de l'homme. Celui qui agit ainsi montre qu'il n'a pas senti l'esprit en lui ; il n'a senti que l'âme, forme extérieure apparente de l'esprit. C'est comme si quelqu'un prenait un cercle tracé au crayon pour le vrai cercle mathématique idéal. L'homme qui ne ressent rien d'autre en lui que la forme animique de l'esprit, se sent alors contraint d'affubler des objets non humains du même genre d'âme, afin de n'avoir pas à demeurer empêtré dans la matérialité grossière. Au lieu de penser la cause originelle du monde sous forme d'esprit, il la pense sous forme d'âme du monde et admet un animisme généralisé à toute la nature.

Giordano Bruno, inspiré par toutes les idées coperniciennes ne pouvait se représenter l'esprit autrement, dans le monde, que sous l'aspect ancien de *l'âme du monde*. Si l'on approfondit Bruno, si l'on étudie en particulier son œuvre maîtresse : « De la cause, du principe et de l'un », on a l'impression qu'il confère une âme à tout ce qui existe dans le monde, quoique à des degrés différents. Il n'a pas éprouvé réellement l'esprit en lui, c'est pourquoi il le pense sous la forme de l'âme humaine, en laquelle il (l'esprit) a pénétré. Lorsqu'il parle de l'esprit il dit : « *La raison universelle est la puissance la plus intérieure, la plus réelle, la plus unitive, et est une partie potentielle de l'âme du monde, elle est identique à ce qui emplit l'univers, l'éclaire et enseigne à la nature à produire les espèces selon leur nécessité* ». Il est vrai que l'esprit n'est pas conçu ici sous la forme d'un « vertébré gazeux » mais assurément sous la forme d'un être doué d'une âme humaine.

« *Quelqu'infime, quelqu'imperceptible que puisse être un objet, il enferme en lui une fraction de la substance spirituelle, laquelle, si elle trouve le substratum approprié, tend à devenir une plante ou un animal, s'organise en un corps que l'on est justifié de considérer comme pourvu d'âme ; car l'esprit se trouve en chaque chose et il n'existe pas de corpuscule si petit qui n'y participe et par conséquent n'en est vivifié.* »

Giordano Bruno, n'ayant à aucun moment ressenti l'esprit en lui, de façon réelle, put ainsi mêler et confondre la vie de l'esprit avec les opérations mécaniques extérieures, par lesquelles Raymond Lulle (1235-1315) voulait dévoiler les mystères de l'esprit, grâce à son « grand art » ainsi qu'il le nomme lui-même.

Frank Brentano a récemment décrit par ces mots ce « grand art » : « *tracer sur des disques tournants, concentriques, des notions et idées, de façon à amener les combinaisons les plus variées* » alors, les pensées les plus sublimes tombent sous le verdict de notre jugement grâce à des mouvements arbitraires.

Giordano Bruno enseigna ce « grand art » dans différentes grandes écoles en Europe, lors de ses nombreux pélérinages. Mais il eut le courage de considérer les astres comme des mondes parfaitement semblables au nôtre ; il a élargi l'horizon scientifique au delà de la seule terre ; il ne pensait plus les *corps célestes* comme des esprits ayant un corps, mais comme des esprits ayant une *âme*. On n'a pas le droit d'être injuste envers un homme qui a été condamné à mort pour ses idées, par le fait de l'Eglise catholique. Son mérite fut extraordinaire. Il a osé examiner tout l'espace céleste avec le même regard observateur que l'on avait jusqu'alors réservé aux choses et aux phénomènes purement terrestres, bien qu'il considéra encore le monde sensible comme doué d'âme.

***

Au XVIIe siècle naquit Jean Scheffer encore appelé Angelus Silesius (1624-1677). Dans son ouvrage : « Le Chérubin-Pélerin, rimes finales et sens riches d'esprit », il condensa en une

suprême harmonie les enseignements de Tauler, de Weigel, de Boehme, et les idées que d'autres encore avaient auparavant émises. Toutes les pensées d'Angelus Silésius expriment et révèlent directement et naturellement sa personnalité ; c'est comme si cet homme avait été appelé par la Providence à incarner la sagesse.

La façon naturelle qu'il a de la vivre, s'exprime dans de courts poèmes, dont la forme artistique est tout à fait étonnante. Il plane comme un esprit au-dessus de l'existence terrestre et ce qu'il dit est comme le souffle venu d'un autre monde, déjà tout purifié des grossièretés et impuretés dont la sagesse humaine a tant de mal à se dépouiller.

La connaissance vraie, ne peut s'obtenir, au sens d'Angelus Silésius, que par celui qui permet à l'œil divin de s'ouvrir en lui. Celui qui sent un acte s'accomplir en lui par l'intermédiaire de l'univers voit cet acte dans sa vraie lumière... « *Dieu en moi, est le Feu, et moi en Lui, l'apparence : ne sommes-nous pas unis intimement ? Je suis aussi riche que Dieu et (homme crois-moi) il n'y a pas le moindre grain de poussière avec lequel je ne me sente quelque chose en commun. Dieu m'aime plus que lui ; si je l'aime plus que moi, je lui donne autant qu'il me donne. L'oiseau dans l'air, la pierre posée sur la route, le poisson dans l'eau, mon esprit, dans la main de Dieu. Si tu es né de Dieu, Dieu fleurit en toi : sa divinité est ton suc et ton ornement. Arrête... où cours-tu ? le ciel est en toi : si tu cherches Dieu ailleurs, tu t'égares à jamais* ».

Pour celui qui se sent si parfaitement uni à l'univers toute séparation d'avec un autre être prend fin, il n'est plus un individu isolé, au contraire, tout ce qui est lui, est aussi partie du cosmos et son entité personnelle est ce cosmos.

« *L'univers ne te soutient pas ; tu es toi-même l'univers qui en toi, avec toi te garde si fort prisonnier. L'homme ne possède pas la béatitude parfaite tant que l'unité n'a pas absorbé la diversité. L'homme est toute chose ; si quelque chose lui manque, c'est qu'il ne connaît pas lui-même sa richesse* ».

Comme être sensible, l'homme est un objet parmi d'autres ses organes sensibles lui apportent, à lui, individualité terrestre des communications sensibles, venant d'objets situés dans le temps et l'espace hors de lui ; mais si l'esprit parle en l'homme, il n'existe plus d'intérieur ni d'extérieur ; on ne peut parler d'un ici ou d'un là-bas, quant aux réalités spirituelles ; il n'y a pas d'avant et pas d'après ; l'espace et le temps disparaissent dans la contemplation de l'esprit universel. Mais aussi longtemps que l'homme contemple le monde en tant qu'individu, il est ici et les choses là-bas ; de même il voit naître un « avant » qui précède un « après ».

« *Homme, quand ton esprit se tait sur le temps et le lieu, tu peux entrer dans l'éternité. Je suis moi-même l'éternité lorsque j'abandonne le temps et m'unis à Dieu. La rose que ton œil voit ici, de toute éternité elle a fleuri en Dieu. Si tu te mets au centre, tu vois tout en même temps : ce qui arrive maintenant et plus tard, ici et au ciel...* ».

« *Mon ami, tant que ta pensée cherche le lieu et le temps, tu ne peux comprendre ni Dieu ni l'Eternité* ». « *Lorsque l'homme se retire de la multiplicité et se tourne vers Dieu, il arrive à l'unité* ».

C'est ainsi qu'il atteint le degré auquel l'homme peut dépasser son Moi individuel et supprimer toute dualité entre le monde et lui. Une vie plus élevée commence alors. L'expérience intérieure qu'il fait à cet instant là lui paraît être la mort de son ancienne vie et il se sent né à nouveau.

« *Lorsque tu te dépasses toi-même et laisses Dieu régner dans ton esprit, l'ascension commence. Le corps doit s'élever vers l'esprit, et l'esprit vers Dieu ; en lui, mon ami, tu vivras éternellement dans la béatitude. Plus mon moi s'affaiblit et se consume, plus le moi du Seigneur se fortifie* ».

A partir de ce moment, l'homme comprend la signification de son existence et de celle de toutes choses, dans le domaine de l'éternelle nécessité. L'univers naturel devient esprit divin. La pensée d'un esprit universel divin, qui aurait encore sens et existence à côté et au-dessus des réalités du monde se dissipe comme une représentation qu'on aurait surmontée, vaincue. Cet esprit universel imprègne tant les choses, apparaît si essentiellement uni à elles, qu'on ne pourrait même plus le

penser, si on voulait faire abstraction d'un quelconque de ses membres.

« Il n'existe Rien, que Moi et Toi ; si nous ne sommes pas deux : Dieu n'est plus Dieu et le ciel s'écroule ».

L'homme est devenu membre nécessaire du monde, maillon irremplaçable de la chaîne cosmique. Son action n'a plus rien d'arbitraire ni d'individuel. Ce qu'il fait porte la marque de la nécessité cosmique, et l'univers tomberait en poussière si cette action lui échappait.

« Dieu, sans moi, ne peut créer le moindre vermisseau. Si je ne le garde avec lui, il crève instantanément. Sans moi, je le sais, Dieu ne peut vivre un seul instant, si je péris, il doit de misère rendre l'esprit ».

C'est à ce niveau que l'homme voit enfin les choses sous leur couleur réelle. Il n'a plus besoin d'accorder de l'extérieur une essence spirituelle aux réalités sensibles mesquines ou grossières ; car si infime, mesquin et grossier que soit le sensible c'est une partie de l'univers.

« Si sale que soit le plus petit grain de poussière, si minime le plus petit point, le sage y voit Dieu tout entier dans sa gloire ».

« En un grain de sénevé, si tu veux le comprendre, est l'image de toutes les choses du ciel et de la terre ».

A cette altitude, l'homme est libre, car la contrainte n'apparaît que lorsqu'un objet s'impose de force, de l'extérieur. Mais lorsque tout ce qui est à l'extérieur s'est coulé dans l'intérieur, lorsque le contraste entre « moi et le monde », « extérieur et intérieur », « nature et esprit » a disparu, il sent que tout ce qui le pousse vient de lui-même.

« Mets-moi, si tu veux, dans mille fers rigoureux, je resterai pourtant libre en tout et sans chaîne ».

« Si mon vouloir est mort, Dieu est forcé de faire ce que je veux ; je lui prescris moi-même son modèle et son but ».

C'est alors que toutes les lois morales du monde cessent de jouer. L'homme est à lui-même mesure et but. Il n'obéit plus

à aucune loi, car la loi est devenue partie intégrante de sa nature.

« La loi est pour les méchants ; s'il n'y avait pas un commandement écrit, les cœurs pieux aimeraient pourtant Dieu et leur prochain ».

Ainsi, à l'étape suprême de la connaissance, l'homme est rendu à *l'innocence naturelle*. Il accomplit les devoirs inscrits dans les lois avec le sentiment de l'éternelle nécessité. Il se dit : cette nécessité d'airain qui est remise entre tes mains doit te permettre d'extraire de la nécessité éternelle la part qui t'est due.

« Hommes apprenez donc des fleurettes des prés comment vous pouvez plaire à Dieu et rester beaux ».

« La rose est sans pourquoi ; elle fleurit parce qu'elle fleurit, elle ne fait pas attention à elle-même, ne demande pas si on la voit ».

Lorsque l'homme est né à cette nouvelle vie, il sent couler en lui le flot éternel nécessaire de l'univers, comme la fleur des champs ; il agit comme la fleur fleurit. Le sentiment de sa responsabilité morale croit, dans chacun de ses actes jusqu'à l'incommensurable. Car ce qu'il ne fait pas est enlevé à l'univers, est destruction de l'univers, dans la mesure où la possibilité de cette destruction dépend de lui.

« Qu'est-ce que ne pas pêcher ? tu n'as pas besoin de le demander longtemps : vas et les fleurs muettes te le diront ».

« Tout doit être immolé. Si tu ne t'immoles pas à Dieu, la mort éternelle finira par t'immoler à l'Ennemi ».

APPENDICE A LA NOUVELLE EDITION

Il ne faut pas interpréter les dernières phrases de cet essai, dans le sens d'une conception de la nature *« non spirituelle »* (ou anti-spirituelle). Je voulais insister sur le fait que l'esprit qui est à l'origine de la nature, doit être trouvé *« en elle »* et non point être plaqué sur elle de l'extérieur.

Le rejet des « pensées créatrices » se rapporte à une création finaliste, pensée selon le modèle de la création humaine. Pour ce qu'il y a à dire au sujet de l'histoire de l'évolution, que l'on veuille bien se reporter à mon livre « Principes d'une théorie de la connaissance de la conception du monde chez Goethe » (*).

APPENDICES

I - Les personnes qui connaissent l'esprit sous la forme d'une somme de notions abstraites tirées des conceptions sensibles, peuvent seules nourrir la crainte d'un appauvrissement de la vie de l'âme au cours des efforts nécessaires à l'élévation vers l'esprit. La contemplation spirituelle mène à une vie qui dépasse la vie sensible quant au contenu et aux aspects concrets qu'elle offre. Qui atteint cette contemplation ne peut ressentir de crainte de ce genre. Ce sont les abstractions qui font pâlir l'existence sensible, car elle apparaît dans sa vraie lumière par « la contemplation spirituelle », et sans rien perdre de sa richesse.

II - On trouvera qu'il est parlé de façon bien variée sur la mystique dans mes différents ouvrages. La contradiction *apparente* que beaucoup de détracteurs croient y découvrir est expliquée dans les remarques pour la nouvelle édition de ma « théorie de la connaissance ».

III - Je fais ici brièvement allusion au chemin spirituel que j'ai décrit dans mes œuvres postérieures, particulièrement dans : « Comment atteindre la connaissance des mondes supérieurs » (*), « La science occulte » et « Les énigmes de l'âme ».

* La traduction de ce livre « *Principes d'une Epistémologie de la pensée gœthéenne* », a été placée en tête de « Mystique et Esprit Moderne ».

(*) Ce titre est édité en Français, sous le titre « *L'Initiation* ».

TABLE DES MATIÈRES

PRINCIPES D'UNE EPISTÉMOLOGIE DE LA PENSÉE GŒTHÉENNE

MYSTIQUE
ET
ESPRIT MODERNE

ACHEVÉ D'IMPRIMER
PAR
LES PRESSES JURASSIENNES
A DOLE-DU-JURA
LE 27 SEPTEMBRE 1967

Dépôt Légal : 3e Trimestre 1967 - N° 90